# Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia

**Edgardo Castro**









*...aún no me ha abandonado el sentimiento de humanidad*

I. Kant

Colección: Humanitas
Director: Carlos Ruta

Castro, Edgardo
*Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia.*
1ª edición, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008.
160 pp.; 15 x 21 cm. (Humanitas / Carlos R. Ruta)
ISBN 978-987-9020-86-9
1. Filosofía Política. I. Título
CDD 320.1

1ª edición, diciembre de 2008



UNSAM EDITA
Campus Miguelete. Edificio Tornavía
Martín de Irigoyen 3100, San Martín (1650), Provincia de Buenos Aires
unsamedita@unsam.edu.ar / www.unsam.edu.ar

JORGE BAUDINO EDICIONES
Fray Cayetano Rodríguez 885
Ciudad Autónoma de Buenos Aires (1406)
info@baudinoediciones.com.ar

Imagen de tapa: Sofía Ruvituso, *Lo abierto*, s/f, pasteles grasos
Corrección: Laura Petz
Edición digital: María Laura Alori

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Editado e impreso en la Argentina

Capítulo IV

*Para Mercedes*

# INTRODUCCIÓN

En los últimos años la figura de Giorgio Agamben ocupa un lugar cada vez más destacado en el panorama del pensamiento contemporáneo. Ello se debe en gran medida a la publicación de *Homo sacer* en 1995, donde retoma la herencia de H. Arendt y de M. Foucault acerca de la politización moderna de la vida biológica, es decir, acerca de la problemática que Foucault denominó biopolítica. En relación con ella, Agamben se interroga acerca de los dispositivos jurídicos a través de los cuales la política captura la vida. Esta pregunta lo lleva a vincular los trabajos de Arendt y Foucault con la teoría de la soberanía de C. Schmitt. Desde esta perspectiva, Agamben no solo da un nuevo impulso a las investigaciones iniciadas por Arendt y Foucault, sino que reformula el problema central de la biopolítica e introduce nuevos conceptos como, por ejemplo, *vida desnuda*. Este libro fue el primero de una serie que, por el momento, incluye tres trabajos más, en los que se afrontan la cuestión del estado de excepción, el significado ético de Auschwitz y la genealogía de la máquina gubernamental moderna.

Aunque no sería exacto afirmar que la problemática filosófica de la política esté ausente en los libros anteriores de Agamben (el primero, *El hombre sin contenido* es de 1970), ellos giran en torno a otros temas, el arte, la melancolía, el lenguaje, la negatividad, y a otros autores, W. Benjamin, M. Heidegger y A. Warburg.

A pesar de ello, al menos a nuestro modo de ver, es posible trazar una línea que va desde *El hombre sin contenido* hasta su trabajo más reciente sobre el método, *Signatura rerum*. Esta línea está ocupada por la cuestión de la potencia o, para ser más precisos, por la problemática aristotélica de la potencia. En efecto, retomando algunas observaciones de Aristóteles y de las interpretaciones medievales sobre el tema, nuestro autor se centrará en la noción de impotencia, entendida no como incapacidad, sino como la capacidad para la potencia de no pasar al acto, es decir, como potencia-de-no. Esta misma cuestión conducirá a Agamben, a partir de la obra de Enzo Melandri, también a una reformulación

de la arqueología foucaulteana, para hacer de ella su método de trabajo. Por ello, hemos querido titular este trabajo "una arqueología de la potencia".

Los cuatro capítulos que lo componen buscan mostrar cómo va tomando forma la problemática de la potencia, de la cuestión del arte a la de la política y, al mismo tiempo, sacar a la luz los conceptos que estructuran el pensamiento de Agamben.

El primer capítulo está dedicado a sus primeros cuatro libros, desde *El hombre sin contenido* hasta *El lenguaje y la muerte*. Los dos capítulos siguientes abordan la doble problemática agambeniana de la biopolítica, es decir, la que articula este concepto con el de soberanía y la que lo articula con el de gobierno. Ambos ejes, el de la soberanía y el del gobierno, constituyen, en efecto, los mecanismos fundamentes de lo que el autor llama la máquina política de Occidente. En el centro de esta máquina, un centro *vacío* según Agamben, se sitúa el *arcanum imperii*, la herencia teológica de la Gloria de la que derivan las democracias contemporáneas. El último capítulo de nuestro trabajo, el cuarto, explora siete conceptos en los que, a nuestro juicio, el pensamiento de Agamben encuentra su expresión más genuina.

Varias personas han hecho posible la escritura y la publicación de este trabajo. Mucho de él les pertenece y es más que un deber reconocérselo y agradecerles públicamente. A Giorgio Agamben, por su amistad y generosidad. Cosa poco frecuente en el ámbito académico, repetidas veces me facilitó sus escritos antes de ser publicados. Además, también en varias ocasiones, algunas acompañados por su excelente cocina, hemos discutido temas centrales de su pensamiento. A Flavia Costa con quien hemos traducido varias de sus obras y que tuvo la amabilidad de leer y corregir parte de este trabajo. A Leiser Madanes, quien también leyó algunos capítulos y me brindó sus sugerencias. A Germán Prosperi que hizo una última lectura de todo el trabajo.

Para finalizar, algunas indicaciones útiles: 1) Utilizamos siempre las obras de Agamben en su lengua original. A pesar de ello, para facilitar la lectura, los títulos de sus trabajos están puestos en español en el cuerpo del libro. En las referencias a pie de página, en cambio, mantenemos el título italiano. 2) Para los otros autores, ponemos el título en lengua original en el cuerpo del libro, seguido, entre paréntesis, de la traducción. 4) Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras. 5) En el caso de los textos citados, el uso de las cursivas es del autor, excepto que indiquemos lo contrario.

Cuando esta obra estaba ya concluida y en proceso de diagramación apareció un nuevo volumen de la serie *Homo sacer*: *II Sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*. Bari, Laterza, 2008 (*El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II, 3*). Por esta razón no pudimos incorporar las reflexiones del autor a nuestro trabajo. Como la tercera parte del volumen dos de la serie, se agrega así un quinto ensayo a los cuatro ya publicados.

En esta obra, Agamben hace del juramento el acontecimiento decisivo de la antropogénesis y de la politicidad contitutiva del hombre. Retoma varias tesis de las que sí nos ocupamos en nuestro trabajo (la reflexión acerca de los pronombres y de la performatividad del lenguaje) y las extiende a la explicación del hecho en el que el hombre se abre al lenguaje, es decir, la creencia en el nombre. Esta creencia es la que saca a la luz el análisis del juramento que Agamben afronta en términos arqueológicos.

# CAPÍTULO I

## DE LA *POÍESIS* A LA *PÓLIS*

Entre 1970 y 1982 Agamben publica cuatro libros: *El hombre sin contenido* (1970), *Estancias* (1977), *Infancia e historia* (1978) y *El lenguaje y la muerte* (1982). En ellos se ocupa de la obra de arte, de la melancolía, de la poesía estilnovista y de la relación del lenguaje con la historia y con la muerte. Estos trabajos constituyen un ciclo. El estilo de los dos libros inmediatamente sucesivos, *Idea de la prosa* (1985) y *La comunidad que viene* (1990), señala con toda claridad un desplazamiento.

Sus primeros cuatro libros pueden ser vistos como una lectura de la modernidad, que comienza con la cuestión del arte y conduce hacia la ética y la política, de las que se ocupará en las obras posteriores. Estos trabajos, sin embargo, no deben ser considerados simplemente como una etapa cuyos temas luego serán dejados de lado. Más bien lo contrario. En ellos, el autor busca orientarse en el pensamiento: elige sus temas y sus autores de referencia, formula sus hipótesis, forja su vocabulario y vislumbra los problemas que deberá afrontar. La comprensión de los trabajos sucesivos depende, en gran medida, de haber seguido este recorrido.

Como veremos más adelante siguiendo las indicaciones del autor, más allá de la multiplicidad de los temas abordados, un eje domina este recorrido, la cuestión de la voz o, mejor, la problemática que se enuncia en la célebre definición aristotélica del hombre como el animal que posee el lenguaje. La voz se sitúa, precisamente, entre la animalidad y el lenguaje, entre la naturaleza y la historia. La cuestión de la ética y de la política, que solo al final y ni siquiera extensamente es abordada en estos primeros escritos, ocupará luego el lugar de la voz.

### I LA CRISIS DE LA *POÍESIS*

*El hombre sin contenido* parte de una reflexión de la *Genealogía de la moral*, donde Nietzsche opone la experiencia de un arte para artistas a la concepción kantiana

que define la belleza, desde la perspectiva del espectador, como lo que procura un placer desinteresado.[1]

Según señala Agamben, a esa experiencia de un arte para artistas, interesado y peligroso, se refieren también Artaud, cuando habla de un arte mágico y violentamente egoísta; Escipión Násica, cuando decreta demoler los teatros romanos; san Agustín, cuando argumenta contra los juegos escénicos; y Platón, cuando en la *República* propicia proscribir a los poetas.

> Todo hace pensar [sostiene] que si se confiara hoy a los artistas la tarea de juzgar si el arte debe ser admitido en la ciudad, ellos, juzgando según su experiencia, estarían de acuerdo con Platón acerca de la necesidad de excluirlo.[2]

En la reflexión de Nietzsche se esboza la necesidad de una destrucción de la estética, de abandonar el punto de vista kantiano, el del espectador, y de pensar un arte para artistas. La intención de Agamben, sin embargo, no es precisamente la de hacerse cargo de esta tarea; sino, más bien, la de mostrar cómo el destino del arte en la cultura occidental y, más precisamente, el estatuto de la obra de arte en la época de la estética le señalan al hombre su lugar en la historia. Pues en la estética, en efecto, no se trata solo de un cambio de perspectiva respecto de la obra de arte, reemplazando al artista por el espectador, sino fundamentalmente de una modificación del estatuto mismo de la obra de arte y de todo el obrar del hombre.[3]

Desde esta perspectiva, el recorrido de *El hombre sin contenido* puede ser dividido en dos partes. La primera que se ocupa, precisamente, de describir el estatuto estético de la obra de arte. La oposición entre las figuras del retórico y del terrorista, la formación del personaje del hombre de buen gusto, la aparición del espacio del museo, los movimientos contemporáneos del *ready-made* y del *pop-art* van escandiendo los momentos claves del análisis. En la segunda parte, ya no se trata solo del arte, sino del obrar del hombre en general. Aquí, los ejes de la exposición son los conceptos de *poíesis* y *práxis*, de potencia y de acto, de melancolía y de historia. A la luz de estos temas, considerándolo retrospectivamente, del primer libro de Agamben se podría decir lo mismo que del *Nacimiento de la tragedia* de Nietzsche: en él todo es presagio.

1 Cf. Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata, Quodlibet, 1994, 2ª ed., pp. 9-10.

2 *Ibid.,* p. 16.

3 Cf. *ibid.*, p. 24.

**1.1. La época de la estética**

El enfrentamiento entre retóricos y terroristas, que Agamben retoma de Jean Paulhan, desdobla la oposición entre espectadores y artistas. Mientras los retóricos disuelven todo el significado en la forma; los terroristas, en cambio, buscan un lenguaje que no sea más que sentido.[4] Para el retórico, como para el espectador, la obra de arte es un conjunto de elementos sin vida; para el terrorista, como para el artista, al contrario, ella debe ser una realidad viviente.

En *La obra maestra desconocida* de Balzac, el pintor Frenhofer representa el ideal del terrorista. Durante diez años Frenhofer, el artista, buscó plasmar en la tela una obra que fuese la realidad misma de su pensamiento y no simplemente su expresión. Cuando esta tela cae bajo su mirada, Poussin, el espectador, solo descubre en ella una confusión de colores desprovistos de sentido, de los que apenas se destaca la punta de un pie. Entonces, se pregunta Agamben,

> ¿la obra maestra desconocida [la tela de Frenhofer] no es, más bien, la obra maestra de la Retórica? ¿Es el sentido el que canceló el signo o es el signo el que abolió el sentido? He aquí al Terrorista confrontado con la paradoja del Terror. Para escapar del mundo evanescente de la formas, no dispone de otro medio más que de la forma misma (…).[5]

De este modo, el artista Frenhofer se desdobla: por terrorista se convierte en retórico.

No menos problemática resulta la figura del hombre de buen gusto. Ella surge en la cultura occidental a mediados del siglo XVII. Su aparición, sostiene Agamben, no está ligada a una mayor receptividad respecto del arte, sino a la modificación de su estatuto, al ingreso de la obra de arte en el espacio de la estética.[6] El hombre de buen gusto es el que está dotado de una particular sensibilidad para captar el punto de perfección de la obra; pero, al mismo tiempo, el que es incapaz de producirla. Él es, en definitiva, quien mejor conoce aquello de lo que no es capaz. En su figura, el gusto está escindido del genio.[7]

---

4 Cf. *ibid.*, p. 19.

5 *Ibid.*, p. 21.

6 Cf. *ibid.*, pp. 25-26.

7 En estos mismos términos describe Diderot a su personaje Rameau y se expresa también Hegel cuando, inspirándose en este, en la *Fenomenología del espíritu* habla de la *pura cultura*, del espíritu que se vuelve extraño a sí mismo. Cf. *ibid.*, pp. 38-40.

Del mismo modo que la aparición de la figura del hombre de buen gusto marca el ingreso de la obra de arte en el terreno de la estética, también lo hace el paso de la *cámara de las maravillas* de la época medieval a los museos modernos. En la *Wunderkammer* (cámara de las maravillas) parece reinar el desorden. Los objetos se amontonan unos junto a otros: lagartos, osos, flechas, armas, pieles de serpiente y de leopardo, etc. Pero no se trata, según Agamben, de un caos, "para la mentalidad medieval [la *Wunderkammer*] era una especie de microcosmos que reproducía, en su armoniosa acumulación, el macrocosmos animal, vegetal y mineral".[8] En los museos y las galerías, en cambio, las obras de arte reposan, encerradas entre paredes, en "un mundo perfectamente autosuficiente, donde las telas se asemejan a la princesa dormida".[9]

Dos espacios diferentes para dos experiencias diferentes del arte. El espacio del museo, en efecto, señala el momento en el que el arte comienza a constituirse como una esfera autónoma, con una identidad específica, y las obras de arte se convierten en objetos de colección que, alejándose, se distancian de las otras cosas y se retiran del espacio común a todos los hombres. Antes, en ese espacio común, artistas y no artistas se encontraban inmersos en una misma unidad viviente.

Para Agamben, Hegel alcanza, en las *Lecciones de estética*, la formulación conceptual de estos cambios cuando se ocupa del arte romántico. Antes, sostiene el filósofo alemán, el artista se encontraba ligado a una concepción y a una religión determinadas, a ese espacio común a todos los hombres del que debía ofrecer la expresión más alta. Ahora, este lugar está ocupado por la razón y la crítica. El arte se vuelve, entonces, un instrumento del que el artista puede disponer libremente, y el principio creador se sitúa por encima de todo contenido, pudiéndolo evocar o rechazar.[10]

> La originaria unidad de la obra de arte se ha fragmentado, dejando de un lado el juicio estético y, del otro, la subjetividad artística sin contenido, el puro principio creativo. Ambos buscan en vano el propio fundamento, y, en esta búsqueda, disuelven incesantemente lo concreto de la obra (…). Como el espectador, ante la ajenidad del principio creativo, busca en efecto fijar en el Museo su propio punto de consistencia (…) así el artista, que ha hecho en la creación la experiencia demiúrgica de la absoluta libertad, trata ahora de objetivar el propio mundo y de poseerse a sí mismo.[11]

---

8 *Ibid.*, p. 47.

9 *Ibid.*, p. 49.

10 Cf. *ibid.,* pp. 54-56.

11 *Ibid.*, p. 58.

No pudiendo identificarse con ningún contenido, el artista es un "hombre sin contenido"[12] incapaz de alcanzar la dimensión concreta de la obra. Esta incapacidad, que ha recibido el nombre de "muerte del arte", revela en realidad una crisis del obrar del hombre en su totalidad, una crisis de lo que los griegos llamaron *poíesis*.[13]

En *Profanaciones*, publicado treinta y cinco años más tarde, Agamben vuelve sobre la idea de museo, en perfecta consonancia con las observaciones de *El hombre sin contenido*, pero extendiendo y profundizando su sentido. "Museo no designa aquí un lugar, sino la dimensión separada a la que se transfiere lo que en un tiempo era sentido como verdadero y decisivo, y ahora ya no". Por ello, los museos son los lugares tópicos de "la imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia". Además de las obras de arte, en estos espacios de no-uso terminan retirándose *dócilmente*, según la expresión de Agamben, la filosofía, la religión y la política. También la naturaleza y la propia vida humana pueden convertirse en objeto de museo. Un parque natural y una tribu protegida son ejemplos de ello. Por un lado, observa nuestro autor, "la museificación del mundo es hoy un hecho consumado". Por otro, los museos terminan ocupando, en el capitalismo, el lugar de los templos en la religión.[14]

### 1.2. Todo es praxis

Con las consideraciones sobre la muerte del arte, Agamben pasa de la descripción de la situación del arte en la época de la estética a la del hombre en la modernidad. Se trata, en ambos casos, de una crisis de la *poíesis*, cuyo sentido solo puede ser comprendido remontándose a los griegos, "a quienes debemos casi todas las categorías con las cuales nos pensamos a nosotros mismos y la realidad que nos circunda"[15] o, según una expresión contenida en el libro inmediatamente posterior, retomando "el lenguaje auroral del pensamiento griego".[16]

12 *Ibid.,* p. 83.

13 "La pregunta por el destino del arte alcanza aquí una zona en la que toda la esfera de la *poíesis* humana, el obrar pro-ductivo en su integridad, es puesto en cuestión de manera original" (*ibid*., p. 89). En el mismo sentido se expresa también en la p. 103: "El problema del destino del arte en nuestro tiempo nos condujo a plantear como inseparable de él el problema del sentido de la actividad productiva, del 'hacer' del hombre en su conjunto".

14 Giorgio Agamben, *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, pp. 96-97.

15 Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto.* Macerata, Quodlibet, 1994, 2ª ed., p. 103.

16 Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale,* Torino, Einaudi, 1977, p. 188.

De ello se ocupa, en parte, el capítulo séptimo y, sobre todo, el octavo de *El hombre sin contenido*, cuyos temas desempeñan un papel de primer orden en este trabajo y tendrán todavía mayor relevancia en los que le siguen.[17]

Según una definición que se encuentra en el *Banquete* de Platón (205b) y de la que se sirve precisamente Agamben, puede decirse que los griegos entendían por *poíesis* lo que hace que algo pase del no-ser al ser, la producción de la presencia. Respecto de la concepción griega, la modernidad ha introducido dos grandes modificaciones: en primer lugar la separación entre arte y técnica y, en segundo lugar, la reducción de toda la actividad del hombre a praxis. De este modo, como veremos enseguida, la modernidad introduce una distinción allí donde los griegos no la establecían y deja de lado otra que para estos era constitutiva de su pensamiento.

Los griegos diferenciaban, respecto de la *poíesis*, entre las cosas que se producen por naturaleza (*fýsei*), las que tienen en sí mismas el principio de su producción, y las que llegan a la presencia mediante la técnica (*apò téchnes*), las que no tienen este principio en sí mismas, sino en el hombre. Pero, a diferencia de cuanto modernamente hacemos, los griegos incluían dentro de la técnica tanto la actividad artística como la artesanal. El desarrollo de la técnica moderna, sostiene Agamben, ha fragmentado el modo en el que las cosas producidas por el hombre entran en la presencia: de un lado encontramos las cosas que poseen un estatuto estético, las obras de arte, y, del otro, los productos propiamente dichos, a los que llamamos "técnicos" en un sentido moderno.[18]

La oposición entre originalidad y reproductibilidad es la marca de esta diferencia. Por originalidad, según nuestro autor, hay que entender aquella proximidad entre la obra y su origen que la hace irreproducible; al menos en la medida en que el acto de creación es irrepetible. Los productos técnicos, en cambio, no mantienen esta relación con su principio, ellos ingresan en la

17 La oposición entre los géneros de la *poíesis* y de la *práxis* será frecuentemente retomada. Por ejemplo, en *Infancia e historia*, a propósito del lenguaje (cf. (Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia,* Torino, Einaudi, 2001, 2ª ed., p. XII), o en *Medios sin fin,* para abordar la noción de *gesto* (cf. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 51). Pero mucho más relevante que estas referencias es, en el pensamiento de Agamben, la discusión sobre la noción de potencia que conducirá a nuestro autor a retomar la categoría de *impotencia*, de *potencia-de-no* (cf., por ejemplo, Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 1995, pp. 52-53, Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 280-281). Como veremos más adelante, esta categoría terminará convirtiéndose en una de las claves del pensamiento de Agamben.

18 Cf. Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto,* Macerata, Quodlibet, 1994, 2ª ed., pp. 90-92.

presencia en la medida en que repiten una forma que les sirve de modelo (*týpos*). Por ello, se puede afirmar que el modo de la presencia de los productos técnicos se define por su disponibilidad para ser repetidos; mientras las obras de arte, por el contrario, llegan a la presencia solo en la medida en que su forma alcanza, de una vez, su plenitud y su existencia efectiva. Desde esta perspectiva, la moderna distinción entre obra de arte y productos técnicos puede ser remitida a la oposición que establece Aristóteles entre *enérgeia* (acto) y *dýnamis* (potencia, disponibilidad).[19]

Para Agamben, el *ready-made* y el *pop-art* contemporáneos se presentan como el cuestionamiento de la separación-oposición entre originalidad y reproducibilidad. En el primero, se va de la técnica al arte y, en el segundo, del arte a la técnica: un mingitorio devenido escultura, un Rembrandt utilizado como tabla de mesa. *Ready-made* y *pop-art*, sin embargo, son la forma más alienada de la *poíesis*, en la medida en que en ellos, finalmente nada viene a la presencia, solo se modifica el uso de los objetos ya existentes.[20]

Ahora bien, la fragmentación de la actividad poiética del hombre, la separación entre arte y técnica, se inscribe en un movimiento más general y determinante: la reducción de la *poíesis* a la *práxis*, que ha hecho que pensemos como praxis toda la actividad del hombre. Aquí, nuestra modernidad ha dejado de lado una distinción sólidamente enraizada en la cultura clásica.

De nuevo, la referencia a los textos clásicos es el punto de partida de la reflexión de Agamben. Esta vez, se trata de un texto de la *Ética a Nicómaco* (1140b 3-6), donde Aristóteles distingue la *poíesis* de la *práxis* como dos géneros diferentes: la finalidad de la *poíesis* es producir algo diferente de la producción misma; el fin de la *práxis*, el del obrar, en cambio, no es diferente del obrar mismo, del obrar bien.[21] A esta diferencia le agrega Agamben, remitiéndose también a los griegos, la que concierne a la relación de la *poíesis* con la verdad y de la *práxis* con la vida. La *poíesis*, la producción de la presencia, es "un modo de la verdad, entendida como de-velamiento, *a-léteia*".[22] La *práxis*, por su

19 Cf. *ibid.,* pp. 97-98.

20 Cf. *ibid.,* pp. 99-100.

21 Cf. *ibid.*, pp. 109-113.

22 El término "producción" puede inducir a error, pues también a propósito de la *práxis* se puede hablar, en efecto, de producción de un efecto. Ahora bien, en este último caso se trata de un proceso voluntario que persigue, precisamente, la producción de un determinado efecto (cf. *ibid.*, p. 104). En el caso de la *poíesis*, en cambio, Agamben habla de producción en otro sentido, como de-velamiento de una presencia, como apertura, en términos heideggerianos. Por ello, como aclara el autor, escribe "pro-ducción" y

parte, se enraíza en el hombre como animal, como ser viviente.[23] Agamben no desarrolla aquí el nexo de la *poíesis* con la verdad (excepto cuando señala que en este nexo se abre para el hombre el espacio de su libertad), pero dedica varias páginas a la relación de la *práxis* con la vida: "(…) el presupuesto del trabajo [de la *práxis*] es, en cambio, la existencia biológica desnuda, el proceso cíclico del cuerpo humano, cuyo metabolismo y cuyas energías dependen de los productos elementales del trabajo".[24] En este sentido, a diferencia de la *poíesis* que era un espacio de libertad para el hombre, la praxis es la expresión de una necesidad vital, cuyo principio se encuentra en la voluntad [*hórexis*], "entendida en su sentido más amplio, es decir, incluyendo la *epithymía*, el apetito, el *thýmos*, el deseo, y la *boúlesis*, la volición".[25] Por ello, la primacía de la praxis, y dentro de esta la del trabajo, es una primacía de las necesidades biológicas del hombre.

Esta interpretación aristotélica, de la praxis como voluntad, cruza el pensamiento occidental, según nuestro autor, de un extremo al otro: a través de la traducción al latín de *enérgeia* por *actualitas*, realidad efectiva; a través de Leibniz, quien piensa el ser de la mónada como *vis primitiva activa* [fuerza primitiva activa]; a través de Kant y Fichte que piensan la Razón como libertad y la libertad como voluntad; a través de Schelling, que sostiene que no hay otro ser que la voluntad.[26] Más adelante, en *El Reino y la Gloria*, como veremos en el capítulo tercero, la primacía de la voluntad será presentada como una herencia de la teología cristiana.[27]

El ingreso de la obra de arte en la dimensión de la estética tiene lugar, precisamente, en la medida en que el arte abandona la esfera de la *poíesis* y entra en la de la praxis.

---

"pro-ducto", con el guión, para referirse a la *poíesis* y "producción" y "producto" en el caso de la *práxis* (cf. *ibid.*, p. 102, nota 2). En la traducción latina de *enérgeia* por *"actus"* y por *"actualitas"*, ya está presente, señala nuestro autor, la confusión entre "pro-ducción" y "producción". Esta traducción, en efecto, traduce la *poíesis* en los términos propios del obrar, de la producción voluntaria de un efecto (cf. *ibid.*, p. 105). Acerca de la noción de apertura, se encontrarán desarrollos esclarecedores en la obra titulada, precisamente, *Lo abierto*, donde Agamben, retomará los conceptos heideggerianos para distinguir al hombre del animal (cf. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale,* Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 52 y ss.).

23 Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata, Quodlibet, 1994, 2ª ed., p. 104.

24 *Ibid.*, p. 105.

25 *Ibid.*, p. 113.

26 Cf. *ibid.,* pp. 114-116.

27 Cf. Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 72.

Vemos que los museos y las galerías conservan y acumulan obras de arte de modo que estén siempre disponibles para la fruición estética del espectador, de manera casi idéntica a cuanto acontece con las materias primas y las mercaderías acumuladas en los depósitos. Hoy, donde una obra de arte es pro-ducida y expuesta, su aspecto *energético*, es decir, el ser-en-obra de la obra, es cancelado (…). El carácter dinámico de la disponibilidad para la fruición estética oscurece, en la obra de arte, el carácter *energético* (…).[28]

Con este ingreso en la dimensión de la praxis también el arte, como todo el obrar del hombre, termina sometiéndose a la primacía de la vida biológica. En Novalis y Nietzsche, según Agamben, encuentra su expresión más extrema la supremacía de la vida biológica respecto del arte. Novalis, en efecto, define el arte poético como el uso "voluntario, activo y productivo de nuestros órganos".[29] Desde esta perspectiva, el arte poético, volviendo voluntario todo lo que es involuntario, es concebido como una praxis superior, en la que el hombre mediante el uso activo de sus órganos se vuelve omnipotente y deviene, así, un "mesías de la naturaleza".[30] En cuanto concierne a Nietzsche, señala nuestro autor, "arte es el nombre que da a la voluntad de potencia".[31]

Entre las consideraciones dedicadas a la idea de arte en Novalis y Nietzsche, Agamben consagra varias páginas a Marx, más precisamente, a la interpretación del término "*Gattungswesen*" (ser que pertenece a un género), con el objetivo de subrayar hasta qué punto la praxis es, en la Modernidad, la esencia del hombre. Sin embargo, una ambigüedad esencial domina la posición de Marx al respecto. Por un lado, Marx afirma que el hombre es un ser que pertenece a un género porque, a diferencia del animal que es inmediatamente una cosa con su actividad vital, el hombre produce de manera universal. El hombre pertenece a un género, entonces, en la medida en que es productor. Pero, por otro lado, también sostiene que su vida es para él un objeto porque es un ser que pertenece a un género. Y, desde este punto de vista, es productor porque pertenece a un género.

Nos encontramos [afirma Agamben] ante un verdadero y propio círculo hermenéutico: la producción, su actividad vital consciente, constituye al hombre como ser

28 Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata, Quodlibet, 1994, 2ª ed., pp. 98-99.

29 *Ibid.*, pp. 114.

30 *Ibid.,* pp. 117-118.

31 Cf. *ibid.*, p. 138.

> capaz de un género, pero, por otra parte, solo su capacidad de tener un género hace que el hombre sea un productor. Que este círculo no sea ni una contradicción ni un defecto de rigor, sino que, al contrario, esconda un momento esencial de la reflexión de Marx está probado por el modo en que el mismo Marx muestra tener conciencia de la recíproca pertenencia de praxis y "vida de género" (…). Praxis y vida de género se pertenecen recíprocamente en un círculo dentro del cual una es origen y fundamento de la otra.[32]

En las obras posteriores, Agamben volverá sobre el concepto marxista de *Gattungswesen* a propósito de algunas cuestiones centrales de su pensamiento, en relación con la concepción de la historia y de la política occidental. Según Agamben, porque el hombre es, para Marx, un ser capaz de un género, "que se produce originalmente no como mero individuo ni como generalidad abstracta, sino como individuo universal",[33] la historia es su dimensión original; no simplemente cae en ella, como en Hegel. Por otro lado, sostiene, la consecuente concepción marxista de la política, entendida como asunción colectiva de una tarea histórica, puede ser vista como una recuperación y una radicalización del proyecto aristotélico.[34]

**1.3. Melancolía e historia**

Así como la expresión "existencia biológica desnuda" (*nuda esistenza biologica*) anticipa la noción de vida desnuda (*nuda vita*) que será el eje de *Homo sacer I* (titulado, precisamente, "El poder soberano y la vida desnuda"), en los dos últimos capítulos de *El hombre sin contenido*, en relación con el destino del arte en la cultura occidental y la crisis de la *poíesis*, el autor señala algunas cuestiones que

32 *Ibid.*, pp. 119-120.

33 Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia,* Torino, Einaudi, 2001, 2ª ed. p., 105.

34 "En la Edad Moderna, la política occidental ha sido pensada consecuentemente como asunción colectiva de una tarea histórica (de una 'obra') por parte de un pueblo o de una nación. Esta tarea política coincidía con una tarea metafísica, es decir, con la realización del hombre en tanto ser viviente racional. La problemática ínsita en la determinación de esta tarea 'política' con respecto a las figuras concretas del trabajo, de la acción y en último término de la vida humana, ha ido creciendo progresivamente. El pensamiento de Marx, que se propone la realización del hombre en tanto ser genérico *(Gattungswesen),* representa en esta perspectiva, una continuación y una radicalización del proyecto aristotélico. De aquí las dos aporías implícitas en esta continuación: 1) el sujeto de la obra del hombre debe ser necesariamente una clase indeterminada, que se destruye a sí misma en tanto representa una actividad particular (por ejemplo, la clase obrera); 2) la actividad del hombre en la sociedad sin clases es imposible o, en todo caso, extremadamente difícil de definir (de aquí las indecisiones de Marx sobre el destino del trabajo en las sociedades sin clases y la reivindicación de la pereza en Lafargue y en Malevich)" (Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze,* Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 371).

serán los temas centrales de sus libros posteriores: la melancolía, el tiempo de la historia, el Día del juicio, el Estado de excepción.[35] Estos surgen a partir de una cita de Hölderlin ("todo es ritmo, todo el destino del hombre es un único ritmo celeste, como toda obra de arte es un ritmo único, y todo oscila en los labios poetantes del dios…") y, más concretamente, de la noción de ritmo.[36] El ritmo es lo que introduce, en el flujo del tiempo, una laceración, un detenerse que nos arroja en un tiempo más original. En la medida en que la obra de arte es ritmo, "en la obra de arte, se rompe el *continuum* del tiempo lineal y el hombre reencuentra, entre pasado y futuro, el propio espacio presente".[37] En este sentido, la frase de Hölderlin sitúa a la obra de arte en una dimensión en la que está en juego la relación del hombre con la historia:

> la obra de arte no es ni un "valor" cultural ni un objeto privilegiado para la *aísthesis* de los espectadores, y tampoco la absoluta potencia del principio formal, sino que se sitúa, en cambio, en una dimensión más esencial, porque siempre hace acceder al hombre a su estructura original en la historia y el tiempo.[38]

Ahora bien, ¿cuál es, en la época de la estética, de la crisis de la *poíesis*, la relación del hombre con la historia? El uso de las citas, tal como lo explica W. Benjamin, la figura del coleccionista y la obra de arte como *choc*, como epifanía inaferrable, son las figuras que utiliza Agamben para afrontar la cuestión.[39] En ellas, se delinea una relación del hombre con la historia, más específicamente con su pasado, que no es del orden de la transmisión, sino solo de la acumulación (de citas, de objetos, etc.). El hombre ha perdido la tradición o, para decirlo de otro modo, el pasado se ha vuelto intransmisible en cuanto cultura viviente. Se lo puede almacenar, incluso en su integralidad, pero el pasado ha dejado de ser el criterio de la acción.

Dos imágenes describen esta situación: el *Angelus Novus* de Klee, que representa para Benjamin el ángel de la historia, y el ángel melancólico de la incisión

---

35 A la melancolía estará dedicada gran parte de la obra inmediatamente posterior, *Estancias*. La cuestión del tiempo de la historia será extensamente retomada en *Infancia e historia* y, más tarde, en *El tiempo que resta.* A la noción de estado de excepción, sobre la que volverá en varias de sus obras, ha consagrado un trabajo entero, titulado precisamente *Estado de excepción.* En cuanto al concepto de *Día del juicio,* ha vuelto sobre él en *Profanaciones* y en *La potencia del pensamiento.*

36 Cf. Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata, Quodlibet, 1994, 2ª ed., p. 143.

37 *Ibid.*, p. 154.

38 *Ibid.*, p. 153.

39 Cf. *ibid.,* pp. 157-161.

de Dürer. Mientras el ángel de la historia representa el progreso; el melancólico, por su parte, la enajenación del propio mundo y la nostalgia.

> El ángel de la historia [del tiempo lineal] con las alas atrapadas por la tempestad del progreso y el ángel de la estética [el melancólico], que mantiene en lo intemporal las ruinas del pasado, son inseparables. Y hasta que el hombre no encuentre otro modo de componer individual y colectivamente el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, adueñándose así de la propia historicidad, parece poco probable una superación de la estética que no se limite a llevar al extremo la laceración.[40]

En las páginas finales del libro, una nota de Kafka abre la posibilidad de otra lectura de la situación del arte en la época de la estética y del hombre en la modernidad. Esta nota se refiere a un grupo de pasajeros que se encuentran varados en medio de un túnel, sin poder ver ni el principio ni el final. Kafka, según Agamben, ha invertido aquí la imagen benjaminiana del ángel de la historia. Para Kafka el ángel ya ha llegado al paraíso. En realidad, se encuentra allí desde el principio. Por ello, el *Día del juicio* no es algo que debe llegar, al final de la historia y del tiempo, sino que, más bien, es la situación normal del hombre. El día del juicio es, en este sentido, un *Standrecht* (un estado de excepción).[41]

## 2 La apropiación de lo inapropiable

En *El hombre sin contenido*, cuando Agamben busca esclarecer la noción de ritmo, dedica unos pocos párrafos críticos a la cuestión del método de las ciencias humanas, más precisamente, al estructuralismo. Si "nos interrogamos [sostiene] sobre la ambigüedad del término 'estructura' en las ciencias humanas, vemos que ellas cometen, en cierto sentido, el mismo error del que Aristóteles acusaba a los Pitagóricos".[42] Ellas parten de la idea de estructura entendida como un todo que es más que la suma de sus partes y, cuando, alejándose de la filosofía, quieren constituirse como ciencias, terminan pensándola como la suma de aquellos elementos primeros a los que se les puede aplicar el método matemático. Sin que el tema de la ambigüedad de la estructura sea explícitamente re-

40 *Ibid.*, p. 168.

41 Cf. *ibid.*, pp. 168-169.

42 *Ibid.*, p. 147.

tomado, es posible pensar el segundo libro de Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (1977), como una respuesta a la problemática del conocimiento del hombre. Al respecto, el autor afirma:

> (…) si, en las ciencias del hombre, sujeto y objeto necesariamente se identifican, entonces la idea de una ciencia sin objeto no es una paradoja divertida, sino la tarea más seria que nuestro tiempo le confía al pensamiento.[43]

Para explicar el sentido de esta *seriedad*, como en las primeras páginas de *El hombre sin contenido* –aunque en otra perspectiva y con otras intenciones–, Agamben retoma la oposición entre la filosofía, que conoce su objeto sin poseerlo, y la poesía, que posee su objeto sin conocerlo. La tarea más seria confiada a nuestro pensamiento es la de "reencontrar la unidad de la propia palabra escindida",[44] la unidad entre filosofía y poesía, entre el conocimiento del objeto y el *gaudium* (gozo), es decir, su posesión.

Pero, ¿cómo reencontrar esta unidad cuando el hombre es *sin contenido*, cuando la ciencia en cuestión es una ciencia sin objeto? ¿Cómo apropiarse de un objeto que no existe, que es inapropiable? Agamben intentará buscar una respuesta en "aquellas operaciones como la desesperación del melancólico o la *Verleugnung* (negación) del fetichista, en las que el deseo niega y al mismo tiempo afirma su objeto, y, así, logra entrar en relación con algo que de otra manera no habría podido ser ni apropiado ni gozado".[45]

A ello responde el título del libro: *Stanze* [estancias]. Los poetas del *duecento* italiano, señala Agamben, los estilnovistas, llamaban "*stanza*" al núcleo esencial de su poesía. Se trata de un uso de esta palabra derivado del árabe "*bayt*", que significa tanto el lugar donde alguien demora cuanto el verso de una poesía.[46] Los ensayos que componen el libro son, precisamente, como las estancias "a través de las cuales el espíritu humano responde a la tarea imposible de apropiarse de lo que, de todos modos, sigue siendo inapropiable".[47] *Estancias* es, en este sentido, una topología de lo irreal. Pero en este espacio de lo irreal, para Agamben, deben situarse los productos de la cultura humana.[48]

---

43 Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, p. XII.

44 *Ibid.*, p. XIV.

45 *Ibid.*, p. XIV.

46 Cf. *ibid.*, p. 152.

47 *Ibid.*, p. XV.

48 "(…) es en este intermedio lugar epifánico, situado entre la tierra de nadie del amor narcisista de sí

En las páginas finales de *Estancias*, la figura del hombre que encuentra su expresión en la conocida definición de la *Política* de Aristóteles, animal que posee *lógos*, aparece en primer plano. Pensar una ciencia sin objeto, reencontrar la palabra escindida exigen otra concepción del significar, diferente de la que ha dominado la cultura occidental. Será la tarea de los trabajos sucesivos. Esta topología de lo irreal, en efecto, nos conducirá hacia algo que el autor desea que permanezca, por el momento, a distancia.[49]

**2.1. Fetichismo y uso**

En la literatura patrística, las listas de los pecados capitales no incluyen siete, sino ocho. Con el nombre de "acedia" o "demonio meridiano" se hace referencia a un particular morbo que afecta especialmente a los hombres religiosos y les provoca una relación de amor y, al mismo tiempo, de odio respecto de los bienes espirituales: rencor hacia quienes los exhortan a ellos, pusilanimidad, desesperación, frecuentes evasiones con la imaginación, charlatanería, curiosidad, inestabilidad respecto del lugar y de lo que se proponen, etc.[50] No se trata, sin embargo, como podría parecer a primera vista, de un aplacamiento del deseo, sino de la "perversión de una voluntad que quiere el objeto, pero no la vía que conduce a él".[51] Por ello, la acedia no se opone a la *sollicitudo* (solicitud), sino al *gaudium* (gozo): el "deseo sigue estando dirigido hacia lo que se ha vuelto inaccesible, la acedia no es solo una *fuga de*…, sino también una *fuga para*…, que comunica con su objeto bajo la forma de la negación y la carencia".[52]

En un determinado momento, en la cultura occidental, la figura del acedioso se entrelaza con la de la bilis negra, la melancolía, y, aunque no sea posible establecer con precisión cuándo, "en la tenaz vocación contemplativa del temperamento saturnino revive el Eros perverso del acedioso que mantiene

mismo y la elección de un objeto externo, que podrán colocarse un día las creaciones de la cultura humana, el *entrebescar* [entrelazarse] de las formas simbólicas y de las prácticas textuales a través de las cuales el hombre entra en contacto con un mundo que es, para él, más cercano que cualquier otro y del que dependen, más directamente que de la naturaleza física, su felicidad y su desventura"( *ibid.,* p. 33).

49 *Ibid.*, p. 189.

50 Cf. *ibid.*, pp. 7-9. Agamben subraya aquí, además, el paralelismo con las categorías de las que se sirve Heidegger para describir la banalidad cotidiana del *"das Man"* (del "se").

51 *Ibid.*, p. 11.

52 *Ibid.*, p. 13.

en lo inaccesible el propio deseo".[53] Para Agamben –crítico en este punto respecto de la interpretación ofrecida por Panofsky–, el secreto custodiado en la figura del melancólico solo puede develarse en la medida en que se comprenda cómo el deseo de contemplación del acedioso, con su objeto inaccesible, se encuentra atravesado ahora por un deseo de concupiscencia.[54] Es aquí donde se volverá manifiesto, en efecto, el nexo entre eros y fantasma.

Un ensayo de Freud, "Luto y melancolía" de 1917, le sirve a nuestro autor como punto de partida para abordar la cuestión. La melancolía, para Freud, ofrece algunas de las características del luto y otras del narcisismo. En la melancolía, como sucede en el luto, la libido reacciona ante la pérdida real de un objeto (la muerte de la persona amada, por ejemplo) fijándose sobre otro objeto que, como sucede en el narcisismo, será el propio yo, y no los recuerdos u objetos de la persona desaparecida. Ahora bien, señala Agamben, lo curioso es que, en el caso de la melancolía, en realidad, ningún objeto se ha perdido, y tampoco está claro si se puede hablar de pérdida. Es aquí donde otra figura, de la que también se ha ocupado el psicoanálisis, resulta particularmente esclarecedora: la del fetichista. "En la *Verleugnung* del fetichista, en el conflicto entre la percepción de la realidad, que lo obliga a renunciar a su fantasma, y su deseo, que lo impulsa a negar la percepción, el niño no hace ni una cosa ni la otra, sino más bien hace simultáneamente las dos cosas: por una parte, desmiente la evidencia de su percepción y, por otra, reconoce la realidad mediante la asunción de un síntoma perverso. Del mismo modo, en la melancolía, el objeto no es ni apropiado ni perdido, sino ambas cosas al mismo tiempo".[55] Por ello, la *Verleugnung* del fetichista y, consecuentemente, el objeto fetiche están atravesados por una ambigüedad esencial. En cuanto objeto, el fetiche es algo concreto y tangible, pero, en cuanto fetiche, es decir, en cuanto substituto de un objeto ausente al que remite continuamente, es inmaterial e intangible.[56]

53 *Ibid.*, p. 19.

54 Cf. *ibid.*, pp. 22-23. En estas páginas, así como en las inmediatamente anteriores, se pueden encontrar varias observaciones críticas respecto de dos obras clásicas sobre el tema, *Dürers "Melencolia I". Eine quellen – und typengeschichtliche Untersuchung* (Leipzig-Berlin, 1926), de Panofsky y Saxl, y *Saturn and Melancholy* (London, 1964), de Klibansky, Panofsky y Saxl. Además de la observación crítica que ya hemos mencionado, Agamben también señala el haber concedido muy poco espacio a la literatura patrística y medieval (Cf. Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 18).

55 *Ibid.*, pp. 26-27.

56 Cf. *ibid.*, p. 41. Agamben señala aquí, tema que será retomado más adelante en la obra, la relación entre el fetiche y las figuras retóricas de la *sinécdoque*, donde se toma la parte por el todo, y de la me-

El fetiche es, para decirlo con otros términos, la presencia de una ausencia.

> Si, en efecto, el mundo externo es narcisísticamente negado por el melancólico como objeto de amor, el fantasma recibe mediante esta negación un principio de realidad y sale de su cripta interior para entrar en una nueva y fundamental dimensión. No es más fantasma, pero todavía no es signo, el objeto irreal de la introyección melancólica abre un espacio que no es ni la escena onírica alucinada de los fantasmas ni el mundo indiferente de los objetos naturales (…).[57]

Ahora bien, Agamben se sirve del mecanismo fetichista no solo para comprender el objeto del deseo melancólico, sino también la nueva dimensión que adquieren las cosas en la época de la revolución industrial, las obras de arte devenidas mercancía y los juguetes. El carácter fetichista de estos objetos saca a la luz una noción que más adelante, cuando la atención del autor se focalice en la problemática de la política, tendrá cada vez más relevancia: la noción de uso.

Marx titula, observa Agamben, la cuarta parte del libro primero de *El capital*, "El carácter fetiche de la mercancía y su secreto". Según Marx, los objetos se vuelven mercancías cuando la relación de uso que mantenemos con ellos se convierte en el soporte material del valor de cambio. De esta manera, nuestra relación con los objetos se desdobla, son objetos de uso y de cambio. Como sucede con los fetiches, el uso *normal* de un objeto sobrelleva otro uso.[58]

Las exposiciones universales del siglo XIX, de Londres en 1851 y de París en 1855, fueron los lugares por antonomasia en los que los objetos eran exhibidos en su carácter de mercancías. Benjamin, observa Agamben, los ha definido "lugares de peregrinación al fetiche-mercancía".[59] Y Baudelaire, que fue uno de los visitantes ilustres de la exposición de París, señaló su vínculo con la obra de arte. En efecto, como en las obras de arte, los objetos devenidos mercancías se liberan de su valor de uso. En este sentido, Baudelaire puede concebir la obra de arte como una mercancía absoluta, es decir, como un objeto en el que se ha destruido complemente su valor de uso. Y es por ello, también, que puede poner el *choc* en el centro de la experiencia artística. "El *choc* es el potencial de enaje-

tonimia, donde se substituye un objeto por otro contiguo (cf. *ibid*, p. 40).

57 *Ibid.,* p. 32.

58 Agamben criticará el prejuicio utilitarista de Marx, para quien el valor de cambio supone necesariamente un valor de uso. La etnografía moderna, sostiene, ha demostrado que la actividad humana no es reductible a la producción, conservación y consumo de cosas, que el "don y no el trueque es la forma originaria del intercambio" (*ibid.*, p. 57).

59 *Ibid.*, p. 46.

nación del que se cargan los objetos cuando pierden la autoridad que deriva de su valor de uso y que garantizaba su inteligibilidad tradicional, para asumir la máscara enigmática de la mercancías".[60] La grandeza de Baudelaire ha sido, según Agamben, la de convertir las obras de arte "en mercancías y en fetiches".[61]

Esta nueva relación con los objetos, que se instaura desde el momento en que comienzan a convertirse en mercancías, cuando se pasa del objeto artesanal al artículo de masa, encuentra su expresión en el texto de Grandville, *Petites misères de la vie humaine* (*Pequeñas miserias de la vida humana*), de 1943, donde una serie de ilustraciones muestra cómo los objetos buscan independizarse de su uso: la cola de un saco que se atasca en una puerta, una bota que uno no puede terminar ni de calzarse ni de descalzarse; en Rilke, en los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*; y sobre todo en la figura baudelairiana del *dandy* (prototipo del hombre que haciendo de la elegancia y de lo superfluo la razón de su vida, busca instaurar una relación con las cosas que no es ni del orden de la acumulación, propia del capitalismo, ni del valor de uso, presupuesto de los marxistas, sino de la apropiación de su irrealidad). El mismo proyecto anima la creación artística moderna. Aunque ya no se trata solo de convertir las cosas en mercancías, absolutas según Baudelaire – es decir, de liberarlas de todo uso hasta el extremo de destruirlas –, sino del convertirse en mercancía del propio artista. O, según la expresión de Apollinaire, del devenir inhumano de los artistas.

Al igual que los objetos-mercancías y las obras de arte, también los juguetes son fetiches, se constituyen como tales desde el momento en que se transgreden las reglas que asignan a cada cosa un uso apropiado. Y, como los fetiches, los juguetes no se ubican ni en el hombre ni fuera de él, sino en una zona que no es ni objetiva ni subjetiva: "fetichistas y niños, 'salvajes' y poetas la conocen desde siempre; y es en esta 'tercer área' donde debería situar su búsqueda una ciencia del hombre que se hubiese verdaderamente librado de todo prejuicio decimonónico".[62]

Como dijimos, en el pensamiento de Agamben, la noción de uso y su problemática, que comienzan a esbozarse en estas páginas, adquirirán cada vez más importancia. Ella estará en el centro del último volumen de la serie *Homo sacer*, el cuarto, todavía no publicado;[63] pero de ella ya se ha ocupado extensamente

60 *Ibid.*, p. 51.

61 *Ibid.*, p. 50.

62 *Ibid.*, p. 69.

63 "Y solo cuando sea completada la cuarta parte de la investigación, dedicada a la forma-de-vida y al

en varias oportunidades, sobre todo en *El tiempo que resta* y en *Profanaciones*. El ensayo que da nombre a esta última obra, "Elogio de la profanación", está dedicado precisamente a la cuestión del uso.[64] "Profanar", en efecto, significa restituir al uso común de los hombres lo que era sagrado o religioso.[65] En este contexto, además, retomará también la cuestión del juego y los juguetes.[66] En *El tiempo que resta*, un comentario filosófico a la *Epístola a los romanos*, la *klésis* (llamada) mesiánica es definida en términos de uso.[67]

**2.2. El lenguaje poético**

Como vimos, Agamben se sirve de la descripción freudiana del fetichismo para comprender la relación que se establece, en la melancolía, entre el deseo y su objeto o, mejor, entre el deseo y la afirmación de la realidad de un objeto inexistente. Pero, señala Agamben, Freud no "elaboró una verdadera y propia teoría orgánica del fantasma"[68] y sin ella resulta imposible comprender el objeto del deseo del acedioso y del melancólico. Más que construirla, reconstruirla será la tarea de la tercera parte de *Estancias*, "La palabra y el fantasma", donde, como presupuesto para interpretar los versos de los poetas de la *joi d'amor*, Agamben describirá la formación y articulación de la teoría medieval de la fantasía. Pues, para nuestro autor, la herencia que la lírica amorosa ha dejado a la cultura moderna europea no es tanto una concepción del amor, sino la del entrelazamiento del deseo con el fantasma y el lenguaje.[69]

La escena, que se encuentra en la versión del *Roman de la Rose* atribuida a Clement Marot, donde Pigmalión se enamora de una estatua, es tomada por Agamben como punto de partida. Como en la escena del trovador Bertran de Born, donde se compone una mujer con las partes reunidas de diferentes mujeres, el objeto del deseo ya no es una persona, sino una imagen. Ambas

---

uso, el sentido decisivo de la inoperosidad como praxis propiamente humana y política podrá aparecer bajo su luz propia" (Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer, II, 2,* Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 11).

64 Cf. Giorgio Agamben, *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, pp. 83-106.

65 Cf. *ibid.*, p. 83.

66 Cf. *ibid.*, p. 86.

67 Cf. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani"*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 31.

68 Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 29.

69 Cf. *ibid.,* p. 154.

remiten a una teoría de la sensación, y del conocimiento en general, según la cual lo que penetra en los ojos no son las cosas, sino sus formas.

Para Agamben, dos metáforas, solidarias entre sí, dominan la historia de esta teoría: la del pintor interior, el artista que dibuja las imágenes en nuestra alma, y la de la cera, que compara nuestra alma con ese material maleable y receptivo.[70] Ambas metáforas, que ya habían sido utilizadas por Platón, se encuentran en "el más importante de los filósofos medievales",[71] Aristóteles, para quien la facultad que denomina fantasía es la que, en el proceso cognoscitivo, desempeña la función del "pintor" y de la "cera": hacia ella conducen las sensaciones; a través de ella se llega al entendimiento; sus productos deben acompañar a los sonidos articulados que pronuncian los mamíferos, para que se conviertan en voz y en lenguaje; está en estrecha relación con la memoria e interviene incluso en los procesos del sueño y de la adivinación.[72] Los comentaristas árabes de Aristóteles, Avicena y Averroes, han desarrollado ampliamente esta teoría. En este último, los ojos y la fantasía, como todas las facultades cognoscitivas, son concebidos como espejos en los que se reflejan las formas de las cosas y se forman las imágenes. En el caso de la fantasía, estas imágenes se producen incluso en ausencia de los objetos. Por ello, en esta cultura, todo el conocimiento es, en el sentido literal del término, especulación, pero también lo es el amor cuyo objeto, finalmente, solo puede ser una imagen. "El descubrimiento medieval del amor, sobre el que –no siempre de manera apropiada– se ha discutido frecuentemente, es el descubrimiento de la irrealidad del amor, es decir, de su carácter fantasmático. (…) Solo en la cultura medieval el fantasma emerge en primer plano como origen y objeto de amor, y la ubicación propia del eros se desplaza de la visión a la fantasía".[73] Es en esta perspectiva que la cultura medieval ha asociado las historias de Pigmalión y Narciso.

Con esta teoría de la fantasía, de origen aristotélico y de reformulación árabe, se entrelazan la teoría del *pneûma* [espíritu], de origen platónico y estoico, y la fisiología de los médicos medievales. Surgirá, así, la idea de un *spiritus phantasticus* (espíritu fantástico), intermediario entre lo racional y lo irracional, entre lo corpóreo y lo incorpóreo, del que se sirve la divinidad para comuni-

70 Cf. *ibid.*, pp. 86-87.

71 *Ibid.*, p. 85.

72 Cf. *ibid.*, pp. 88-89.

73 *Ibid.*, pp. 96-97.

carse con lo que está alejado de ella.[74] Este entrelazamiento alcanzará su punto máximo en los poetas del e*stilnovismo*, con la figura del *amor hereos*, del amor heroico,[75] donde el deseo empuja a la imaginación y a la memoria a dirigirse obsesivamente hacia una imagen, *fantasma*, asumiendo las características de la patología melancólica.[76]

Se trata, sin embargo, de una figura signada por la polaridad: es figura del amor y de la enfermedad, de lo heroico y de lo demoníaco. Los poetas del estilnovismo han buscado en el lenguaje la manera de curarse de esta enfermedad, de apropiarse del objeto del amor, del fantasma, sin caer ni en la suerte de Narciso, que muere por amar una imagen, ni en la de Pigmalión, que amó una imagen sin vida.[77]

> La inclusión del fantasma y del deseo en el lenguaje es la condición esencial para que la poesía pueda ser concebida como *joi d'amor*. La poesía es, en sentido propio, *joi d'amor*, porque ella misma es la *stantia* en la que se celebra la beatitud del amor.[78]

Nuestro autor individualiza en un pasaje del *Purgatorio* de Dante, la inclusión del lenguaje en la teoría del fantasma. En efecto, mientras la lectura escolástica (Alberto Magno es la referencia) del *De interpretatione* identificaba las *pasiones del alma* (que, según el Filósofo, convierten los meros sonidos en palabras, al acompañarlos) con las *especies inteligibles* (los conceptos, las ideas) y excluían los *motus spiritum* (los movimientos del espíritu: ira, deseo, alegría); Dante, en cambio, concibe la poesía como un "dictado del amor espirante".[79]

Como vimos, Agamben se sirvió del mecanismo fetichista para describir el deseo del acedioso y del melancólico; las cosas, las obras de arte y los artistas devenidos mercancías; y, finalmente, esos objetos que denominamos juguetes. Mediante estas descripciones fue tomando forma una topología de lo irreal, de lo que no puede ser ni apropiado ni perdido. La poesía del *duecento*, leída

74 Cf. *ibid.*, p. 110.

75 "Pero solo en los estilnovistas la teoría del pneuma terminará uniéndose con la del amor en la intuición de una polaridad en la que, como sucederá luego con la revalorización humanista de la melancolía, la acentuación obsesiva de una experiencia patológica, bien conocida por los diagnósticos médicos, va de la mano con su nobilización soteriológica, donde enfermedad mortal y salvación, ofuscamiento e iluminación, privación y plenitud aparecen problemática e inextricablemente unidos" (*ibid.*, p. 129).

76 Cf. *ibid.*, p. 134.

77 Cf. *ibid.,* p. 145.

78 *Ibid.*, p. 152.

79 Cf. *ibid.,* pp. 148-150.

a la luz de la teoría medieval de la fantasía, hace del lenguaje y, más precisamente del lenguaje poético, el lugar de la apropiación de lo inapropiable. En este lenguaje poético, donde los signos, por la actividad del pneuma, están inmediatamente ligados a los *movimientos del espíritu* – "*amor mi spira*" según el verso del Dante –, la distinción entre el significante y el significado como dos órdenes distintos se vuelve inadecuada y resulta necesaria otra concepción del lenguaje.[80] Hacia ella se encamina Agamben a partir de la contraposición entre la Esfinge y Edipo. Aquí, el dispositivo fetichista reaparecerá nuevamente como modelo interpretativo.

Respecto de lo simbólico, sostiene, una cosa es estar bajo la insignia de la Esfinge y otra, bajo la de Edipo. La contraposición se remonta al conocido episodio en el que Edipo debe resolver el enigma planteado por la Esfinge. La interpretación agambeniana, que se opone aquí a la lectura psicoanalítica, consiste en sostener que la verdadera culpa de Edipo "no es tanto el incesto, sino la *hýbris* hacia la potencia de lo simbólico en general".[81] La falta desmedida, la *hýbris*, cometida por Edipo sería la de haberle atribuido una solución al enigma que se le proponía. Para Agamben, en cambio, en el enigma de la Esfinge nos enfrentamos con un lenguaje apotropaico, con la "paradoja de una palabra que se acerca a su objeto manteniéndolo indefinidamente a distancia",[82] y que, en su ambigüedad constitutiva, remite a la experiencia occidental del ser, donde todo manifestarse es también un ocultarse.[83]

En Edipo y la Esfinge se enfrentan, así, dos concepciones del símbolo y del lenguaje en general. El modelo edípico, que domina en gran parte nuestra cultura, concibe el lenguaje como la relación entre un significante y un significado. En la perspectiva de la Esfinge, en cambio, la atención está puesta en la línea que, según una representación ya clásica, separa y, al mismo tiempo, vincula un significante con un significado. Allí se sitúa el problema original de todo significar, es decir, el de significar "la misma vinculación (*synápsis*) insignificable entre la presencia y la ausencia, el significante y el significado".[84]

---

80 Cf. *ibid.*, p. 151.

81 *Ibid.*, p. 164.

82 Ídem.

83 "El fundamento de esta ambigüedad del significar está en aquella fractura original de la presencia que es inseparable de la experiencia occidental del ser y por la cual todo lo que viene a la presencia viene a la presencia como el lugar de un retraso y de una exclusión. Su manifestarse es, al mismo tiempo, un ocultarse, su estar presente, un carencia" (*ibid.,* pp. 160-161).

84 *Ibid.*, p. 165.

Desde la perspectiva de Edipo, se ha concebido el procedimiento metafórico como la sustitución de un nombre propio por uno impropio. Sin embargo, desde la perspectiva de la Esfinge, observa Agamben, la semejanza o, según un lenguaje más moderno, la intersección sémica que autorizaría esta sustitución, en realidad, no precede a la metáfora, sino que es un efecto suyo, como lo muestran los emblemas y las metáforas originarias.[85]

A partir de aquí, Agamben vuelve sobre la cuestión de la *Verleugnung* del fetichista y de su nexo con las figuras de la retórica, en particular, con la metáfora. Esta relación ya había sido señalada, pero la retoma ahora no solo para profundizarla, sino para convertir el procedimiento fetichista en una indicación que remite a otra concepción del lenguaje. "Se puede decir [sostiene] que la *Verleugnung* ofrece a la interpretación de la metáfora un modelo que escapa a la tradicional reducción del problema, a la luz del cual *la metáfora se convierte en el reino del lenguaje en lo que es el fetiche en el reino de las cosas*".[86] Como en el fetiche no se sustituye un objeto propio por uno impropio, pues el primero, en realidad, nunca existió; tampoco en la metáfora se sustituye un nombre propio por uno impropio. En ambos casos, se trata, más bien, de "la recíproca exclusión del significante y del significado en la que emerge a la luz la diferencia original sobre la que se funda todo significar".[87] En el fetiche, como en la metáfora, la barrera que separa el significante del significado se vuelve problemática.

Las últimas páginas de *Estancias* afrontan esta problemática remitiendo la cuestión de la *barrera* a la cuestión del *pliegue*, esto es, remitiendo la representación de un modelo lingüístico a la cuestión metafísica de la presencia. Esta será la ocasión para introducir algunas observaciones críticas respecto del proyecto que Derrida denomina *gramatología*.

Para este, que también apoya su reflexión en el paralelismo entre concepción del lenguaje y del ser, toda la metafísica occidental se funda en el privilegio concedido a la voz, a la *phoné*. Solo ella, siendo el más inmaterial de todos los significantes, puede expresar de manera transparente un

---

85 Cf. *ibid.*, pp. 176-177. Agamben dedica las primeras páginas del capítulo de *Estancias* titulado, precisamente, "Lo propio y lo impropio" a la descripción de los emblemas. En ellos, se distinguen normalmente dos partes, el alma (el lema) y el cuerpo (la imagen). La relación entre ambas, sin embargo, no se funda "sobre la convergencia y la unidad de la apariencia y la esencia, sino sobre su incongruencia y dislocación" *(ibid.,* p. 168).

86 *Ibid.*, p. 178.

87 *Ibid.*, p. 179.

significado concebido como plenitud de la presencia. El privilegio de la voz es, en este sentido, solidario de una metafísica que piensa el ser como presencia. O con otros términos, el privilegio concedido a la voz es el modo en el que se somete el significante al significado, al ser como presencia. La sustitución de la voz por la escritura, *grámma*, y con ella la afirmación de la primacía del significante que definen la empresa derridariana son, por ello, un proyecto de desconstrucción de la metafísica de la presencia. Para Agamben, en cambio, esta sustitución no representa de ningún modo una superación de la metafísica. Privilegio de la voz o de la escritura, del significado o del significante son dos modalidades diferentes de permanecer dentro de la metafísica occidental, desde el momento en que, en ambos casos, sigue sin problematizarse la *barrera* que establece su nexo:

> El núcleo originario del significar no está ni en el significante ni en el significado, ni en la escritura ni en la voz, sino en el pliegue de la presencia sobre el que ellos se fundan: el *lógos*, que caracteriza al hombre como *zóom lógon échon*, este pliegue es el que reúne y divide todas las cosas en la "comisura" de la presencia. Y lo humano es precisamente esta fractura de la presencia (…).[88]

## 3 INFANCIA Y VOZ

La cuestión de la historia cierra el primer libro de Agamben. Como vimos, la contraposición entre el *ángel de la historia*, según la interpretación benjaminiana de la obra de Klee, y el *ángel melancólico* de Dürer planteaba la necesidad de recomponer individual y socialmente el conflicto entro lo nuevo y lo viejo, entre el hombre y su pasado. El libro siguiente, *Estancias*, nos condujo hacia la problemática del lenguaje, hacia la necesidad de otra concepción del lenguaje, diferente de la que ha dominado la cultura occidental. En *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (1978), Agamben afronta ambos desafíos explorando la idea de un estado del hombre, ni cronológico ni psicosomático, a partir del cual se apropia del lenguaje e ingresa en la historia, la infancia (literalmente: que no habla). La misma problemática domina el libro de 1982, *El lenguaje y la muerte*, solo que aquí no es la idea de infancia la que está en cuestión, sino la Voz.

88 *Ibid.*, p. 188.

Respecto de *Infancia e historia*, precisa el autor:

> La in-fancia de la que trata el libro no es simplemente un hecho del que sería posible aislar su lugar cronológico y tampoco una edad o un estado psico-somático que una psicología o una paleoantropología podrían quizás construir como un hecho humano independiente del lenguaje. Si el rango propio de todo pensamiento se mide según el modo en el que se articula el problema de los límites del lenguaje, el concepto de infancia es, entonces, un intento para pensar estos límites en una dirección que no es aquella trivial de lo inefable.[89]

Siguiendo una observación de Walter Benjamin,[90] la primera parte de la obra está dedicada a la pérdida o expropiación moderna de la experiencia. No se trata, obviamente, de la experiencia tal como la entienden la ciencia y la filosofía modernas, a la que frecuentemente remiten concibiéndola como condición de posibilidad del conocimiento. Esta experiencia está siempre anticipada por las reglas del método y puede ser repetida en condiciones idénticas o casi idénticas. La experiencia de la que ha sido expropiada la Modernidad es, en cambio, la experiencia singular, el acontecimiento ni anticipable ni repetible que transforma una vida.

Las primeras cincuenta páginas de *Infancia e historia* son una lectura de la filosofía moderna desde esta perspectiva. De Montaigne, el último autor donde es todavía posible encontrar rastros de esta experiencia,[91] hasta la filosofía de la primera parte del siglo XX, Agamben expone una interpretación del pensamiento moderno en términos de expropiación de la experiencia. Al final de este recorrido, nos encontramos con Husserl, con la idea de una experiencia originariamente muda, que solo en un segundo momento se vuelve lingüísticamente expresable.

Ahora bien, para Agamben, una experiencia muda que sea al mismo tiempo experiencia del sujeto, como supone Husserl, es imposible:

> Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser más que lo que es, en el hombre, antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia "muda" en el sentido literal del término, una *in-fancia* del hombre (…). Una teoría de la experiencia podría ser solo, en este sentido, una teoría de la in-fancia y su

89 Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001, 2ª ed., p. VIII.

90 Cf. *ibid*., p. 5.

91 Cf. *ibid*., pp. 12-13.

problema central debería ser formulado de este modo: *¿existe algo así como una in-fancia del hombre? ¿Cómo es posible la in-fancia como hecho humano? Y, si es posible, ¿cuál es su lugar?*[92]

Como vimos, la infancia que aquí nos interesa no es una edad y tampoco un estado psicosomático. Que exista una infancia del hombre significa, más bien, que el hombre no se identifica ni con el sujeto ni con el lenguaje, que debe constituirse como sujeto y apropiarse del lenguaje. Al hacerlo, se abre para él la posibilidad de la historia.

### 3.1. Más allá del círculo y la línea: mesianismo y evento

Ahora bien, siguiendo a nuestro autor, el gran déficit filosófico y político de la cultura moderna no ha sido solo su incapacidad de tener experiencia, sino también el carecer de una concepción del tiempo acorde a su idea de la historia, es decir, un tiempo que sea propio del hombre y no de la naturaleza, de la divinidad o de la humanidad.[93] Ello se debe al supuesto que ha dominado nuestra representación del tiempo, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX: concebir el instante como un punto y el tiempo como un continuo homogéneo de puntos.

Los griegos, en efecto, se representaban espacialmente su experiencia del tiempo sirviéndose de la figura geométrica de la esfera o de un círculo: la correspondencia entre instante y punto aseguraba la equivalencia entre continuidad temporal y espacial (el instante como el punto, en efecto, son entidades sin extensión y homogéneas, incapaces de interrumpir o alterar la uniformidad de la línea), la circularidad aseguraba la relación entre tiempo (la esfera móvil) y eternidad (la esfera inmóvil), y, finalmente, el carácter cíclico del movimiento temporal hacía imposible distinguir entre avance y retroceso (el tiempo de los antiguos es, en efecto, repetición). En todo caso, este no es el tiempo de los hombres, sino el de la naturaleza, en la que estos están insertos. Según la célebre afirmación aristotélica, el tiempo no es más que el número o la medida del movimiento que define a la naturaleza y la contrapone a lo divino.

Observa Agamben que San Agustín oponía la *línea* de los cristianos al *círculo* de los antiguos.[94] La experiencia cristiana del tiempo se expresa, en

92 *Ibid*., p. 45.

93 Cf., *ibid*., p. 95.

94 Cf., *ibid*., p. 99.

efecto, con una línea recta, donde ya no hay ni retorno ni repetición y, por ello, es posible distinguir dirección y sentido. Esta línea, además, es finita, tiene un comienzo (la creación) y un fin (el juicio final). A pesar de ello, sigue tratándose de una línea compuesta por puntos que representan los instantes en una sucesión homogénea. De nuevo, por la inaferrabilidad del presente instantáneo, la experiencia cristiana del tiempo tampoco puede ser considerada a pleno derecho como una temporalidad humana. En ella se expresa, más bien, el diseño divino que dirige el curso de la historia.

Respecto de la experiencia de la temporalidad de la edad moderna, aunque sin que se lo mencione explícitamente, Agamben sostiene la misma tesis de Karl Löwith, "se trata de una laicización del tiempo cristiano rectilíneo e irreversible".[95] Instante y continuo siguen siendo los supuestos incuestionados. Ciertamente, en la experiencia del tiempo que domina el historicismo del siglo XIX, el sentido de la historia no proviene de los designios divinos, sino de la totalidad de un proceso concebido como progreso continuo (según el modelo de las ciencias naturales). Por ello, la temporalidad de lo humano, que ya no está subordinada ni a la naturaleza ni a Dios, queda atrapada en la cronología. Aunque Hegel haya afirmado la identidad, al menos formal, entre el tiempo y el hombre (espíritu), el sentido de la historia solo aparece al final de su desarrollo (negación) como resultado. Por esta razón, el sujeto de la historia no es el individuo, sino solo el Estado.[96] El hombre, en todo caso, según la expresión de Hegel, solo cae en el tiempo.

Marx, observa Agamben, marca una ruptura respecto de Hegel:

> La historia no es para él algo en lo que el hombre cae, ella no expresa simplemente el ser-en-el-tiempo del espíritu humano, sino la dimensión original del hombre en cuanto *Gattungswesen*, en cuanto ser capaz de un género, es decir, de producirse originalmente no como mero individuo ni como generalidad abstracta, sino como individuo universal. Por ello, la historia no está determinada, como en Hegel y en el historicismo que desciende de él, a partir de la experiencia del tiempo lineal en cuanto negación de la negación, sino a partir de la *praxis*, de la actividad concreta como esencia y origen (*Gattung*) del hombre.[97]

A pesar de ello, tampoco Marx alcanzó una concepción de la temporalidad

95 *Ibid*., p. 101.

96 Cf. *ibid*., p. 104.

97 *Ibid*., p. 104. Por ello, como señala más adelante Agamben, no debe sorprendernos que, en *Carta sobre el humanismo,* Heidegger se refiera a la superioridad de la concepción marxista de la historia por sobre cualquier otra concepción historiográfica (Cf. *ibid*., p. 109).

a la altura de su concepción de la historia. Para Agamben, una concepción más auténtica de la historicidad se la puede encontrar, en la Antigüedad, en la gnosis y el estoicismo. En efecto, para representarse el tiempo, la gnosis no se sirve ni del círculo ni de la línea recta y continua, sino de la línea fragmentada. Y el estoicismo, por su parte, pone la noción de *kairós*, el tiempo que surge de la acción y de la decisión del hombre, en el centro de su experiencia de la temporalidad. Pero es en Benjamin y en Heidegger o, mejor, en "la coincidencia entre estos dos pensadores tan alejados", donde la noción del tiempo dominada por el instante y el continuo ha llegado a su ocaso. En Benjamin, cuando este, a partir de la cultura hebraica, "al instante vacío y cuantificado opone un 'tiempo-ahora' (*Jetz-Zeit*), entendido como detención mesiánica del acontecer". En el Heidegger de *Ser y tiempo*, donde el momento de la decisión substituye al instante, y en el Heidegger posterior a la *Kehre*, en el concepto de *acontecimiento* (*Ereignis*).[98]

**3.2. El lugar de la negatividad**

La referencia a Heidegger señala el nexo entre *Infancia e historia* y *El lenguaje y la muerte*. Si, como dijimos, el hombre se convierte en humano cuando ingresa en el lenguaje e inaugura así la temporalidad de la historia; *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (1982) puede ser visto como una reflexión acerca del *lugar* de este ingreso y de esta inauguración. Este lugar, entre la infancia y la historia, es la Voz en la medida en que está atravesada por la negatividad.

> La Voz abre, en efecto, el lugar del lenguaje, pero lo abre de modo que esté siempre asido en una negatividad y, sobre todo, que esté siempre remitido a una temporalidad. *En cuanto tiene lugar en la Voz (en el no-lugar de la voz, en su haber-sido), el lenguaje tiene lugar en el tiempo. Mostrando la instancia del discurso, la Voz abre, conjuntamente, el ser y el tiempo. Ella es cronotética*.[99]

Antes de retomar algunos de sus análisis, señalemos los momentos centrales del recorrido de Agamben en esta obra. *El lenguaje y la muerte* parte de una hipótesis interpretativa acerca de la ubicación del pensamiento heideggeriano. Agamben se pregunta, en efecto, si el *Dasein*, con el que Heidegger se sitúa

98 Cf. *ibid*., pp. 106-109.

99 Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi, 1982, p. 49.

más allá de la *haecceitas* (hecceidad) medieval y del yo del subjetivismo moderno, lo coloca también más allá del sujeto hegeliano, del *Geist* [espíritu].[100] En un primer momento, tomando como punto de apoyo el pronombre alemán "*da*" [ahí], con el que se compone el término "*Da-sein*", nuestro autor retoma el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, donde la cuestión de los pronombres ocupa un lugar central. En un segundo momento, Agamben aborda la relación entre la problemática de los pronombres y la *ousía* [sustancia] primera de Aristóteles. Luego, en un tercer momento, se ocupa también de los desarrollos de la lingüística contemporánea acerca de las formas pronominales. En este contexto, los pronombres aparecen como los operadores por los cuales se pasa de la *lengua* a la *palabra*. A través de san Agustín y Aristóteles, Agamben vincula la cuestión de los pronombres con la problemática de la Voz. Finalmente, en un cuarto momento, nuestro autor confronta las posiciones de Heidegger y de Hegel acerca de la Voz.

El capítulo inicial de la *Fenomenología del espíritu* se titula "Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen" ["La certeza sensible o el esto y el querer-decir"].[101] En esta figura de la *Fenomenología*, la conciencia hace la "experiencia de la imposibilidad de decir lo que queremos decir".[102] En efecto, aquí la conciencia supone que posee una certeza inmediata de lo que tiene delante de sí. Ahora bien, cuando, para referirse a su objeto con el lenguaje, la conciencia se sirve de pronombres, suponiendo que ellos expresan lo más concreto (cuando dice, por ejemplo, "ahora", "aquí", "esto"), ella hace la experiencia de la negatividad que la atraviesa, del no poder decir lo que quiere decir. Lo que ella suponía como lo más concreto ("ahora", "aquí", "esto") se le muestran como lo más abstracto y universal. En esta situación, subraya nuestro autor, lo que se dice es la imposibilidad de decir del lenguaje, lo inefable del querer-decir.

Como el "*Da*" heideggeriano le revela al *Dasein* una negatividad constitutiva en la experiencia de *ser-para-la-muerte*, así, la experiencia del "*das Diese nehmen*" [tomar el esto] le revela a la conciencia la negatividad que constituye al Espíritu.[103]

El problema de la indicación, que la figura hegeliana de la certeza sensible

---

100 *Ibid*., p. 12.

101 Agamben, en efecto, traduce el *"Meinen"* alemán por el italiano *"voler-dire"* (cf. *ibid*., p. 17).

102 *Ibid*., pp. 18-19.

103 Cf. *ibid*., p. 23.

saca a la luz, es, para Agamben, "el tema original de la filosofía",[104] el problema aristotélico de la *próte ousía* (la *ousía* primera). Nuestro autor hace notar, en efecto, que mientras las *ousíai* segundas son ejemplificadas mediante nombres comunes ("hombre", "caballo"), las *ousíai* primeras, en cambio, anteponiendo un artículo demostrativo al nombre común: "*este* hombre", "*este* caballo". Por ello puede afirmar que "*la* próte ousía*, en cuanto significa un* tóde ti *(conjuntamente, el 'esto' y el 'qué') es (…) el punto en el que se lleva a cabo el pasaje de la indicación a la significación, del* mostrar *al* decir".[105]

Al estudiar la cuestión del pronombre, la lingüística contemporánea, señala Agamben, ha dado un paso decisivo en la elucidación del paso del mostrar al significar, del indicar al decir. En la perspectiva de Benveniste, los pronombres "se presentan como "signo vacíos", que se "llenan" apenas el locutor los asume en una instancia del discurso. Su finalidad es llevar a cabo la "conversión del lenguaje en discurso" y de permitir el paso de la *lengua* a la *palabra*".[106] Jakobson, por su parte, llama *shifters* a estas unidades del código de la lengua que no pueden ser definidas independientemente del mensaje:

> El significado propio de los pronombres, en cuanto *shifters* e indicadores de la enunciación, es inseparable de la referencia a la instancia del discurso. La articulación que ellos llevan a cabo no es de lo no-lingüístico (la indicación sensible) a lo lingüístico, sino de la *lengua* a la *palabra*. La *deíxis*, la indicación –que desde la Antigüedad ha servido para individuar su peculiar carácter– no muestra simplemente un objeto innominado, sino sobre todo la instancia misma del discurso, su tener-lugar [*aver-luogo*]. El lugar, indicado por la *demonstratio* y solo a partir del cual toda otra indicación es posible, es el lugar del lenguaje, y la indicación es la categoría con la que el lenguaje se refiere a su propio tener-lugar.[107]

Ahora bien, "la enunciación y la instancia de discurso solo son identificables como tales a través de la voz que las profiere".[108] Sin ella, no hay paso de la lengua a la palabra y, por lo tanto, tampoco un *tener-lugar* del lenguaje que pueda ser indicado. Agamben se sirve de un pasaje del libro X del *De Trinitate* [*Sobre la Trinidad*] de san Agustín para determinar de qué voz se trata. Aquí,

104 *Ibid.*, p. 24.

105 *Ibid.*, p. 25.

106 *Ibid.,* p. 34.

107 *Ibid.*, p. 35.

108 *Ibid.*, p. 44.

Agustín toma como ejemplo la palabra latina "*temetum*", un término en desuso que significaba vino; pero el experimento vale, entre otros, para cualquier término de una lengua muerta. Cuando lo escuchamos, no sabemos qué significa, todavía no tiene para nosotros un significado, pero tampoco es un mero sonido, nos encontramos, más bien, con la *pura intención de significar*. En esta Voz que ya no es mero sonido o solo voz animal *tiene-lugar el lenguaje*.

> Pero, en cuanto esta Voz (que escribimos de ahora en más con mayúscula para distinguirla de la voz como mero sonido) tiene el estatuto de un no-*más* (voz) y de un *todavía-no* (significado), ella constituye necesariamente una dimensión negativa.[109]

Avanzando un paso más en la determinación de la Voz, aunque retrocediendo en la historia, Agamben retoma el célebre pasaje del *De interpretatione* (16a, 3-7) donde Aristóteles se ocupa de las relaciones entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad. Aristóteles, para ser precisos, no habla de "lenguaje", sino de "lo que está en la voz" [*tà en tê phonê*]. Lo que está en la voz, siguiendo el texto aristotélico, es, en definitiva, el *grámma*, la escritura en la medida en que ella es, al mismo tiempo, signo y elemento de la voz, y, por ello, es capaz de articularla distinguiendo los sonidos vocálicos de los consonánticos.[110]

Desde esta perspectiva, Agamben vuelve sobre los dos autores de los que había partido, Hegel y Heidegger, para mostrar en ellos la cuestión de la Voz. Respecto de Hegel, su atención se dirige a *Jenenser Realphilosophie I* y *II* de la época de Jena, es decir, dos textos pertenecientes al llamado joven Hegel y escritos entre 1803 y 1806, justo antes de la *Fenomenología*. El tema de la voz se muestra en ellos explícitamente y, sobre todo, lo que le interesa particularmente a nuestro autor, aparece también la cuestión del paso de la voz animal a la voz humana o, con el vocabulario hegeliano, a la *voz de la conciencia*. Para Hegel, todo animal tiene en la muerte violenta una voz. La voz animal es, en realidad, la voz de la muerte. El lenguaje humano, articulando esta voz, intercalando las consonantes entre las vocales, la convierte en voz de la conciencia:

> Solo porque la voz animal no está verdaderamente "vacía" (…), sino que contiene la muerte del animal, el lenguaje humano, que articula y detiene el puro sonido de esta voz (la vocal) –que articula y, así, detiene esta voz de la muerte– puede convertirse en

109 *Ibid.,* pp. 48-49.

110 Cf. *ibid*., pp. 51-54. Agamben aprovecha aquí para retomar sus reservas respecto del proyecto de la gramatología de Derrida.

*voz de la conciencia*, en lenguaje significante.[111]

La cuestión de la Voz se presenta de manera muy diferente en Heidegger. Por un lado, el *Dasein* no es un viviente, un animal. Y, por consiguiente, no se plantea el problema del paso de la voz animal al lenguaje, de la articulación de una voz animal para que el hombre pueda asir el *tener-lugar*, el evento del lenguaje. Por otro lado, el lenguaje es anterior al *Dasein*. Por ello, sostiene Agamben, "*el lenguaje no es la voz del viviente hombre* (…) *Siendo el* Da, *el hombre está en el lugar del lenguaje sin tener una voz*".[112] Se puede decir, entonces, que no existe en Heidegger un problema de la *Stimme* [voz]. En efecto, el hombre en Heidegger no es conducido al lenguaje por una *Stimme*, sino por una *Stimmung* [tonalidad emotiva] que le revela su estar arrojado en el lenguaje.

En este sentido, Heidegger saca a la luz una negatividad más originaria que la negatividad hegeliana, entre el lenguaje y la voz no hay ninguna relación, ni siquiera negativa. Sin embargo, una vez que Heidegger ha afrontado el tema de la *Stimmung*, en *Ser y tiempo*, reaparece el problema de una Voz de la conciencia, de una llamada [*Anruf*] que no profiere palabra, sino que está constantemente en silencio:

> Más originaria que el estar arrojados sin voz en el lenguaje es la posibilidad de comprender la llamada de la Voz de la conciencia. Más originaria que la experiencia de la *Stimmung* es la de la *Stimme*. Y es solo en relación con el llamado de la Voz que se revela la apertura más propia del *Dasein* que el parágrafo 60 [de *Ser y tiempo*] presenta como un "autoproyectarse, tácito y capaz de angustia, en el más propio ser-culpable".[113]

En resumen, una doble negatividad determina constitutivamente la cuestión de la Voz: el haber-sido de la voz animal (Hegel) y el silencio de una voz que no dice nada (Heidegger). Sobre este modelo de una articulación doblemente negativa la cultura occidental, según Agamben, ha pensado uno de sus problemas supremos: la articulación entre naturaleza y cultura, entre *fýsis* y *lógos*.

A pesar de la doble negatividad de la Voz y de la relación de esta negatividad con el sacrificio, según las propias palabras de Agamben, su interpretación "trata

111 *Ibid.*, p. 59.

112 *Ibid.*, p. 69.

113 *Ibid*., pp. 74-75. Esta recuperación de la Voz, como reclamo originario de la muerte, encuentra su formulación más plena en *¿Qué es metafísica?* y en el *Nachwort* (cf. *ibid*., p. 76). Acerca de *Stimme* y *Stimmung*, cf. Giorgio Agamben, "Vocazione e Voce", en Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze,* Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 77-89.

de mantenerse libre en el caso de que ni la muerte ni el lenguaje pertenezcan originariamente a lo que el hombre reivindica".[114] En efecto, que el hombre carezca de fundamento, que no posea ningún destino biológico ni ninguna vocación histórica, sostendrá más tarde en *La comunidad que viene*, no significa que esté consignado a la nada. Pensar el hombre sin remitirlo a su biología o a su historia y sin, por ello, consignarlo a la nada será la tarea de la *filosofía* y de la *política que viene*.

Las páginas finales de *El lenguaje y la muerte* retornan sobre la cuestión de la negatividad tal como se presenta al inicio de la *Fenomenología del espíritu*, es decir, sobre el "misterio de comer el pan y beber el vino", sobre el misterio del sacrificio. Aquí, la experiencia de la Voz, del hombre como animal que posee el lenguaje es puesta en relación, precisamente, con la idea de sacrificio. En ambos casos se expresa una misma verdad: el hombre carece de fundamento o, mejor, su hacer no está fundado más que en su propio hacer. En este contexto, de lo que es excluido para que se vuelva fundamento, aparece, por primera vez en los escritos de Agamben, la figura del *homo sacer*.[115]

En "*Experimentum linguae*" [experimento con el lenguaje], el prefacio que añade a la edición francesa de *Infancia e historia*,[116] Agamben nos ofrece una mirada retrospectiva acerca de sus trabajos hasta 1982, sobre todo de *Infancia e historia* y *El lenguaje y la muerte*. Sostiene que estos pueden ser considerados como los prolegómenos o los paralipómenos de una obra inexistente, jamás escrita, cuyos rastros pueden leerse en los numerosos apuntes que dan testimonio del proyecto y cuyo título hubiese sido: *La voz humana* o *Ética, de la voz*.[117] La hipótesis del libro es que la escisión entre voz y lenguaje "abre el espacio de la ética y de la *pólis* precisamente porque no hay un *árthos*, una articulación, entre *phoné* [voz] y *lógos* [lenguaje]. Solo porque el hombre se encuentra arrojado en el lenguaje sin ser conducido por una voz, solo porque, en el *experimentum linguae*, se arriesga, sin una 'gramática', en este vacío y en esta afonía, son posibles para él un *éthos* y una comunidad".[118] Pensar esta *pólis* y esta comunidad será la tarea de las obras sucesivas.

114 Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte,* Torino, Einaudi, 1982, pp. 3-4.

115 Cf. *ibid*., p. 132.

116 Actualmente también incluido en la reedición italiana del 2001.

117 Giorgio Agamben, *Infanzia e storia,* Torino, Einaudi, 2001, 2ª ed., p. VI.

118 *Ibid.*, pp. XIII-XIV.

## 4 LE THOR

En tres oportunidades (1966, 1968 y 1969) Heidegger se trasladó a Le Thor, en el sur de Francia, para dictar un seminario en condiciones casi confidenciales, según la expresión de Dominique Janicaud.[119] En 1966, a los pocos participantes del seminario dedicado a Heráclito (Vezin, Fédier y Beaufret) "se unieron dos jóvenes amigos venidos de Italia, Ginevra Bompiani y Giorgio Agamben".[120] A la memoria de Heidegger, fallecido hacía poco, Agamben dedica su trabajo de 1977, *Estancias*. En *El lenguaje y la muerte*, años más tarde, recordará las palabras del filósofo de Friburgo acerca del límite de su pensamiento, precisamente sobre la relación entre el lenguaje y la muerte: "ustedes pueden verlo, yo no".[121] En *Idea de la prosa* (1985), Agamben evoca el ambiente de los encuentros: "en Le Thor, Heidegger tenía su seminario en un jardín al que grandes árboles proveían de sombra. Otras veces, en cambio, se salía del pueblo, en dirección de Thouzon y de Rebanquet, y el seminario tenía lugar en un refugio perdido en medio de olivos".[122] Y, en *Medios sin fin*, recuerda un diálogo a propósito de Kafka: "mientras frecuentaba en Le Thor el seminario sobre Heráclito, le pregunté a Heidegger si había leído a Kafka. Me respondió que, de lo no mucho que había leído, había quedado impresionado sobre todo por el cuento *Der Bau* [*La cueva*]".[123]

Basta con recorrer las páginas de *El hombre sin contenido* par darse cuenta de la deuda con el pensamiento heideggeriano respecto de varios de los temas abordados: la cercanía entre filosofía y poesía, el estatuto de la obra de arte, la interpretación de la *fýsis* en Aristóteles, el análisis de las categorías de *enérgeia* y *dýnamis*, y la hegemonía moderna de la técnica. Y basta con recorrer el resto de los trabajos de Agamben para darse cuenta, también, de que Heidegger ha sido una referencia constante en su pensamiento.

A nuestro juicio, sin embargo, ella constituye sobre todo un desafío, precisamente el de ver lo que el filósofo de Friburgo no podía. "Heidegger [afirma Agamben en *El Reino y la Gloria*] no pudo afrontar el problema de la técnica,

119 Cf. Dominique Janicaud, *Heidegger en France,* Paris, Hachette, 2005, vol. 1, p. 240.

120 Martin Heidegger, *Question IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 150.

121 Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi, 1982, p. 3.

122 Giorgio Agamben, *Idea della prosa*, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 39.

123 Giorgio Agamben*, Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 108.

porque no logró restituirlo a su *locus* político".[124] Esta es, en gran medida, la tarea hacia la que se encamina nuestro autor desde sus primeros trabajos.

Aunque de manera más restringida y no exactamente con el mismo sentido, algo semejante podría decirse acerca de la deuda con Aby Warburg y con Walter Benjamin.

Acerca de la relación de Agamben con Heidegger, con Warburg o con Benjamin, por citar solo estos ejemplos eminentes, debemos tener presente los dos principios metodológicos que el propio Agamben menciona en su último trabajo publicado hasta el momento, *Signatura rerum. Sobre el método* (2008). En la "Advertencia", que al mismo tiempo precede e inaugura esta reflexión sobre sus instrumentos conceptuales, se mencionan dos principios metodológicos de los que luego no vuelve a ocuparse. Según el primero, "la doctrina solo puede ser legítimamente expuesta en la forma de la interpretación".[125] De acuerdo con el segundo, tomado esta vez de Feuerbach, lo propiamente filosófico de cualquier obra es "su capacidad de ser desarrollada".[126]

Por ello, no es de nuestro interés llevar el registro de las influencias recibidas por Agamben, sino mostrar ese pensamiento que se expone en la forma de la interpretación, desarrollando las capacidades que contienen otros autores y otros textos.

124 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer,* Vicenza, Neri Pozza, 2007, *II, 2,* p. 276.

125 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 7.

126 *Ibid.*, p. 8.

# CAPÍTULO II

## SOBERANÍA Y EXCEPCIÓN

*Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (1995) marca, sin duda, un momento decisivo en el pensamiento de Agamben. A partir de este momento sus intereses y sus temas se reorientarán en torno a un eje dominado por la problemática política del siglo XX. Como ya señalamos, no se trata propiamente de una ruptura, sino de un cambio de intensidad, de un desplazamiento. En efecto, hacia la relación entre la política y la vida, que constituye el tema central de *Homo sacer*, se encaminaban ya las últimas páginas de *El lenguaje y la muerte*. También en ellas hacía su aparición la figura del *homo sacer*, que Agamben utiliza ahora para el título del libro y luego para la serie que se completa, por ahora, con tres trabajos más.

Como explica en la obra inmediatamente sucesiva, *Medios sin fin* (1996), el eclipse de la política se debe, en parte, al hecho que ella ha dejado de confrontarse con las transformaciones que han vaciado de sentido sus conceptos y sus categorías: la politización de la vida biológica antes excluida de la esfera política; los campos de concentración, que crean una zona de indiferencia entre lo público y lo privado; los refugiados, que rompe el nexo establecido entre el hombre y el ciudadano; etc. Se hace necesario, por ello, "repensar todas las categorías de nuestra tradición política a luz de la relación entre poder soberano y vida desnuda".[1] Esta es la tarea que Agamben comienza a afrontar en *Homo sacer.*

### I LA BIOLOGIZACIÓN DE LA POLÍTICA Y LA POLITIZACIÓN DE LA VIDA

Como es habitual en sus trabajos, para introducir y plantear el problema que abordará, Agamben parte del griego clásico. En este caso, de los dos términos

1 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 10.

que suelen traducirse a las lenguas modernas por "vida": *zoé* y *bíos*. El primero remite al "simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes"; el segundo, en cambio, a la "forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo", al estilo de vida, a la vida ética y políticamente calificada.[2] Agamben subraya, como ya lo había hecho Hannah Arendt, que los griegos no solo distinguían la *zoé* del *bíos*, también los mantenían separados. El lugar propio de la *zoé* es la *oikía* [la casa] y el del *bíos*, la *pólis* [la ciudad]. Por el contrario, señala Agamben, lo que han puesto de manifiesto los análisis de Michel Foucault y de Hannah Arendt es que, con la Modernidad, el objeto propio de la política ya no es el *bíos*, sino la *zoé*. Foucault, en efecto, con los conceptos de *biopoder* y *biopolítica* hace referencia al proceso por el cual, con la formación de los estados nacionales modernos, la política se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica de los individuos y de las poblaciones. En el mismo sentido se había expresado Hannah Arendt, algunos años antes en *The Human Condition* [*La condición humana*], cuando señalaba que la vida biológica ocupaba cada vez más el centro de la vida política. Ambos, en definitiva, han mostrado cómo la politización de la *zoé*, de la vida desnuda, determina una profunda modificación de los conceptos políticos de la Antigüedad. Curiosamente, observa nuestro autor, por un lado, H. Arendt no vinculó las reflexiones contenidas en *The Human Condition* con sus análisis del totalitarismo del siglo XX y, por otro, Foucault no extendió sus investigaciones hacia los campos de concentración y exterminio, los lugares por excelencia de la biopolítica contemporánea, y tampoco interrogó el centro común en el que se cruzan las técnicas políticas con las tecnologías del yo de la Modernidad.[3] La tarea que se propone *Homo sacer* es, precisamente, afrontar lo que ha quedado sin respuesta en los trabajos de ambos.

Según nuestro autor, en el caso de Foucault, ello se debe a que trató de llevar a cabo un análisis de las formas modernas de ejercicio del poder dejando de lado los conceptos jurídico-institucionales, abandonando, sobre todo, el concepto de soberanía.[4] Desde su punto de vista, en cambio:

2 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita,* Torino, Einaudi, 1995, p. 3.

3 Cf. *ibid*., p. 6.

4 Es necesario tener en cuenta que, en el momento de la publicación de *Homo sacer*, todavía no habían aparecido los dos cursos del Collège de France que Foucault había dedicado a la biopolítica, *Sécurité*, *territoire*, *population* y *Naissance de la biopolitique*, publicados en el 2004.

> Se puede decir, más bien, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana.[5]

Retomar las investigaciones de Foucault y Arendt, afrontando el núcleo común en el que se cruzan las técnicas políticas y las formas de subjetivación, implica, entonces, analizar la relación entre biopolítica y soberanía, el modo en que la vida desnuda está inscripta en los dispositivos del poder soberano. Como consecuencia de ello, la politización de la *zoé* deja de ser una novedad de la Modernidad y su cronología coincide con la existencia de la soberanía. En el mismo sentido, Agamben afirma que, precisamente, el nexo entre política y vida desnuda es lo que ya buscaba articular la definición aristotélica clásica del hombre como el animal que posee lenguaje. En efecto, la política, para Aristóteles, se funda en el lenguaje y no simplemente en la voz. Mientras esta última solo puede ser expresión del placer y del displacer; el lenguaje, en cambio, sirve para expresar lo justo y lo injusto, y, por ello, funda la comunidad política. En otros términos, es la relación entre política y vida lo que está en juego en el paso de la voz al lenguaje, de la *phoné* al *lógos*.

Desde esta perspectiva, sostiene Agamben:

> La tesis foucaulteana deberá, entonces, ser corregida o al menos integrada; en el sentido que lo que caracteriza a la política moderna no es tanto la inclusión de la *zoé* en la polis, en sí misma antiquísima, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierta en un objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal. Lo decisivo es, más bien, que simultáneamente al proceso por el cual la excepción se convierte por todos lados en la regla, el espacio de la vida desnuda, situado en el origen al margen del ordenamiento, coincide progresivamente con el espacio político, y exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indistinción.[6]

*Homo sacer*, esa "enigmática figura del derecho romano arcaico",[7] es precisamente el nombre que recibe la vida que, por su correlación con el poder soberano, ha ingresado en esta zona de indistinción.

5 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 9.

6 *Ibid*., p. 12.

7 *Ibid.,* p. 88.

### 1.1. La soberanía como *bando*

Sosteniendo que la excepción es el dispositivo y la forma de la relación entre el derecho y la vida, Agamben retoma la definición schmittiana del soberano como aquel que decide acerca del estado de excepción, es decir, de la aplicación o no de la ley. Dado que, según sostiene Schmitt, el derecho no es aplicable al caos, sino solo al caso normal. La decisión acerca de la aplicación o no de la ley es, en definitiva, una decisión acerca del caso normal o, mejor, el "soberano, a través de la excepción, 'crea y garantiza la situación' de la que tiene necesidad el derecho para la propia vigencia".[8] Mediante esta decisión, el derecho mantiene con la vida una relación que es, al mismo tiempo, de exclusión e inclusión. En la excepción, en efecto, un determinado caso es excluido del ordenamiento jurídico, se ubica fuera de él. Pero está excluido solo en la medida en que sigue en relación con la norma jurídica. Por ello se puede decir que, en este caso, la norma se aplica desaplicándose. Así, la excepción da lugar a una zona de indiferencia, no es una situación ni solo de hecho ni solo de derecho. Como lo explica Agamben:

> No es la excepción la que se substrae a la regla, sino la regla que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y solo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con ella. El particular 'vigor' de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de relación que incluye algo solo a través de su exclusión.[9]

A decir verdad, aunque la definición schmittiana de la soberanía constituya el punto de partida de la reflexión de Agamben, su tesis va más allá de Schmitt. Para nuestro autor, la soberanía finalmente no es externa al orden jurídico, sino que es "la estructura originaria por la que el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí mismo a través de su propia suspensión".[10] Por ello, Agamben, siguiendo una indicación de Jean-Luc Nancy, propone llamar *bando* a la relación de soberanía. El término "*bando*", en efecto, sirve para referirse tanto a la vida excluida de la comunidad como a la insignia del soberano.[11]

Es necesario subrayar, y con insistencia, que, así entendida, la relación de excepción o el *bando* es un concepto que trasciende la problemática de la que

---

8 *Ibid*., p. 21.

9 *Ibid*., p. 22.

10 *Ibid*., p. 34.

11 Ídem.

se ocupan específicamente estas páginas de *Homo sacer*: "en todos los ámbitos [sostiene Agamben], el pensamiento de nuestro tiempo se encuentra confrontado a la estructura de la excepción".[12] Esto vale, en particular, para el lenguaje. También él funciona según el mecanismo de la exclusión-inclusiva. Como la ley puede ser aplicada en la medida en que está en relación con un no-aplicable; en la lengua [*langue*], distinta de la palabra [*parole*], los términos tienen sentido independientemente de su denotación y pueden aplicarse a los casos singulares en la medida en que se mantiene con ellos en una relación de pura potencia.[13]

Ahora bien, excepción y soberanía son conceptos y realidades paradójicas. La excepción establece una relación, al mismo tiempo, de exclusión e inclusión. El soberano está a la vez dentro y fuera de la ley. De esta paradoja, Agamben lleva a cabo una lectura que va desde el célebre fragmento 169 de Píndaro ("El *nómos* soberano de todos | de los mortales y de los inmortales | conduce con mano más fuerte | justificando el más violento | Lo juzgo por las obras de Heracles (…)") a los autores contemporáneos (Schmitt y Leo Strauss, pasando, obviamente, por Hobbes). En el *nómos* soberano, según Píndaro, se unen violencia [*bía*] y justicia [*diké*]: la ley "conduce con mano más fuerte". Lo que significa, en otros términos, que la soberanía de la ley no elimina la paradoja; sin violencia, ella carece de potencia. Y por ello, en el pensamiento de Hobbes, como ha subrayado Strauss, el estado de naturaleza no es una etapa que haya sido superada con la instauración del estado civil. La persona del soberano, en efecto, conserva el derecho de ejercer la violencia, el *ius contra omnes*.[14] Lo que ha mostrado Schmitt, por su parte, es que la zona de indistinción entre violencia y derecho, entre *nómos* y *phýsis*, a la que da lugar la paradoja de la soberanía, ha superado todos los confines espacio-temporales, deviniendo coextensiva al estado de derecho.

También las dificultades con las que tropieza la teoría jurídica a la hora de pensar la relación entre el poder constituyente y el poder constituido (o, según las palabras de Benjamin, entre la violencia que pone el derecho y la violencia que lo mantiene)[15] muestran con fuerza la paradoja de la soberanía. Según la posición que se quiera sostener, el poder constituyente aparece como trascendiendo el orden jurídico constituido o como incluido en él. En el primer caso,

12 *Ibid*., p. 30.

13 Cf. *ibid.*, p. 25.

14 Cf. *ibid*., pp. 39-42.

15 Cf. *ibid*., p. 47.

la violencia que pone el derecho se sitúa fuera de él; en el segundo, el poder constituyente termina perdiendo toda su fuerza.

En lugar de señalar, como hemos hecho, que la relación de excepción y el *bando* trascienden el ámbito de la problemática política, quizás sea mucho más apropiado decir que ellos restituyen la política a la esfera a la que auténticamente pertenece, esto es, a la filosofía primera, a la ontología.[16] Agamben dedica, en efecto, varias páginas, lucidísimas y densas, a un problema clásico de la ontología occidental, la relación entre la potencia y el acto. La relación entre el poder constituyente y el poder constituido se inscribe, en efecto, en el marco de la relación entre la potencia y el acto. O, para expresarlo en otros términos, se trata de dos problemas equivalentes. La relación del poder constituyente con el poder constituido es como la relación de la potencia con el acto. Y, por ello, la idea de un poder constituyente que no se diluya por completo en el poder constituido es equivalente a la idea de una potencia que no agota todo su poder en el pasaje al acto. Aristóteles llama a esta potencia, la *potencia de no* y, también, *impotencia* [*adynamía*].[17] Como vemos, esta categoría, la de *potencia de no*, de impotencia, de potencia pura o perfecta, desempeña un papel constitutivo en el pensamiento de nuestro autor.

Inmediatamente después de estas páginas dedicadas a pensar con las categorías ontológicas de la potencia y del acto la paradoja de la soberanía, Agamben aborda esta última con otro concepto, a nuestro juicio, también constitutivo de su pensamiento y del que, como el de la *potencia de no*, nos ocuparemos extensamente más adelante: el *mesianismo*.

La relación entre bando soberano y mesianismo surge, en realidad, a partir de la interpretación de la expresión "Ante la ley" en el relato de Kafka, en el que un campesino, situado delante de una puerta abierta, custodiada por un guardián, no es capaz de atravesarla.

> (…) la historia kafkiana [sostiene Agamben] expone la forma pura de la ley, donde ella se afirma con más fuerza en el punto en el que no prescribe nada, es decir, como bando. El campesino está consignado a la potencia de la ley, porque esta no exige nada de él, solo le impone la propia apertura. Según el esquema de la excepción soberana, la ley se le aplica desaplicándose, lo tiene en su bando aban-

16 Cf. *ibid*., p. 51.

17 Cf. *ibid*., pp. 51-55.

donándolo fuera de sí. La puerta abierta, que está destinada solo a él, lo incluye excluyéndolo y lo excluye incluyéndolo.[18]

A la interpretación ofrecida por Scholem de la historia de Kafka, la de una ley vigente, pero sin significado (una pura forma de ley que obliga sin prescribir ningún contenido determinado),[19] Benjamin opone su concepto de un mesianismo entendido como un estado de excepción efectivo. Mientras una ley sin significado tiende a coincidir con la vida, en el estado de excepción efectivo, el que proclama el Mesías, la vida se transforma enteramente en ley.[20] La tarea del Mesías, el campesino de Kafka, sería la de hacer cerrar la puerta, poner fin a una ley que rige careciendo de significado.

**1.2. La vida desnuda, la sacralidad de la vida**

Con la expresión "*bloß Leben*" [mera vida], Benjamin hace referencia a esa parte de vida que soporta el nexo entre violencia y derecho, a la vida que está en relación con la violencia soberana. Para Benjamin, además, es esta vida desnuda la que es proclamada sacra. [21] A partir de estas indicaciones, Agamben dirigirá su atención hacia la figura del *homo sacer*, en la que por primera vez se afirma el carácter sacro de la vida humana. Festo la describe en estos términos: hombre sagrado, *homo sacer*, es aquel que el pueblo ha juzgado por algún delito, y no es lícito sacrificarlo, pero si alguien lo mata, no será condenado por homicidio.[22]

La vida del *homo sacer*, la vida desnuda, es la vida de la que se puede disponer sin necesidad de celebrar sacrificios y sin cometer homicidio. Ninguna de las explicaciones ofrecidas al respecto ha logrado dar razón del doble carácter del *homo sacer*: insacrificable, pero expuesto a la muerte. Y tampoco, señala también con énfasis nuestro autor, ella puede ser explicada a partir del mitologema de la ambigüedad del término "*sacer*" [sagrado]. La sacralidad de la vida desnuda se configura, más bien, no a partir de una ambigüedad, sino de una doble excepción que la excluye, incluyéndola, tanto del derecho divino, y por ello no puede

18 *Ibid*., pp. 57-58.

19 El estado universal y homogéneo, teorizado por Kojève como forma posthistórica de la estatalidad, presenta, según Agamben, no pocas analogías con la idea de una ley que tiene vigencia pero carece de significado (cf. *ibid*., p. 70). Como veremos, Agamben retomará varias veces este tema.

20 Cf. *ibid.*, p. 64.

21 Cf. *ibid.*, pp. 74-75.

22 Cf. *ibid.*, p. 79.

ser objeto de sacrificio, como el derecho de los hombres, y por ello se puede disponer de ella sin cometer homicidio. No es la ambigüedad de lo sagrado lo que la explica, sino su isomorfismo con la relación de exclusión inclusiva del dispositivo soberano:

> Soberana es la esfera en la se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificio; y sagrada, expuesta a la muerte e insacrificable, es la vida que ha sido capturada en esta esfera (…). La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer contra el poder soberano como un derecho humano fundamental en todo sentido, expresa en origen, en cambio, precisamente la sujeción de la vida a un poder de muerte. Su irreparable exposición en la relación de abandono.[23]

La sacralidad de la vida es, entonces, una producción política o, para expresarlo en otros términos, la contraparte del poder soberano, de la *vitae necisque potestas* (potestad de vida y de muerte). Además de la interpretación ofrecida de la figura del *homo sacer*, en apoyo de esta tesis, Agamben explora la relación entre el cuerpo del soberano y el del *homo sacer*, y la relación entre esta figura del derecho romano y el *wargus* del derecho germánico.

Acerca del cuerpo del soberano y, más precisamente, del rey, la obra de referencia es, sin duda, el trabajo de Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A study in medieval Political Theology* (1957). Aunque Agamben parte de esta obra, su interpretación lo llevará a reformular la posición de Kantorowicz. La atención de Agamben se dirige, en efecto, al ritual funerario de los emperadores romanos cuya influencia en las ceremonias fúnebres de los reyes franceses había sido dejada de lado por Kantorowicz. Un trabajo de E. Bickermann, "Consecratio. Le culte des souverains dans l'empire romain" (1972), le brinda el punto de apoyo para la argumentación. Bickermann vincula el funeral por imagen (*in effige*) del emperador romano con el rito del que es objeto el devoto que, habiéndose solemnemente ofrecido a los dioses Manes, sobrevive a la batalla. En este caso, un *coloso*, sustituyendo no el cadáver, sino la parte de la persona viva perteneciente al mundo de los muertos, es objeto de los ritos funerarios. Si Bickermann vincula el *funus imaginarium* del emperador con el coloso del devoto sobreviviente, el nexo entre este último y el *homo sacer* ha sido claramente establecido por varios estudiosos. Como el *homo sacer*, en efecto, el cuerpo del devoto sobreviviente

23 *Ibid.*, pp. 92-93.

no pertenece ni al mundo de los vivos ni al mundo de los muertos. A luz de estos datos, Agamben concluye:

> Tanto en el cuerpo del devoto sobreviviente como, en modo todavía más incondicionado, en el del *homo sacer*, el mundo antiguo se encuentra por primera vez ante una vida que, exceptuándose en una doble exclusión del contexto real de las formas de vida profanas y religiosas, es definido solo por haber entrado en íntima simbiosis con la muerte, sin, por ello, pertenecer al mundo de los difuntos. En la figura de esta "vida sagrada", hace su aparición, por primera vez en el mundo occidental, una vida desnuda. Lo decisivo es que esta vida sagrada tiene, desde el inicio, un carácter eminentemente político y exhibe un nexo esencial con el terreno en el que se funda el poder soberano.[24]

Como consecuencia de este recorrido, que solo hemos esbozado en sus líneas esenciales, es necesario reinterpretar la tesis de Kantorowicz. Más que dos cuerpos, el emperador parece tener dos vidas en un único cuerpo: una vida natural y otra sagrada que sobrevive a la primera y es objeto del *funus imaginarium*. Por otro lado, si tenemos en cuenta que ninguno de los dos puede ser objeto ni de homicidio, estrictamente hablando, ni de sacrificio; el paralelo entre la vida del emperador y la del *homo sacer* se profundiza.[25]

A diferencia de cuanto acontece con la relación entre el *homo sacer* y el cuerpo del emperador, los nexos de la figura del *homo sacer* con el *wargus*, el *friedlos* y el *hombre-lobo* están firmemente establecidos. Todas estas figuras hacen referencia a quien ha sido *bandido* de la comunidad. En este caso, el mayor aporte de nuestro autor no consiste en poner de relieve esta relación, sino en la consecuencia que extrae de ella respecto de la lectura de la obra de Hobbes o, más precisamente, de la expresión hobbesiana *homo homini lupus* [el hombre es para el hombre un lobo], con la que describe el estado de naturaleza. En este estado, el hombre es para el hombre un *homo sacer*: todos pueden disponer de la vida de los otros, sin cometer homicidio y sin necesidad de celebrar sacrificios. Agamben insiste en un punto que ya había subrayado. El derecho que posee el soberano de disponer de la vida de los ciudadanos no es un derecho que le haya sido cedido, sino que le ha sido dejado.[26] El

24 *Ibid.*, pp. 111-112.

25 Cf. *ibid.*, pp. 114-115.

26 Cf. *ibid.*, p. 118.

texto de Hobbes, por otro lado, lo expresa literalmente en estos términos. Desde este punto de vista, no es el contrato el que funda la potestad de la soberanía, sino la supervivencia del estado de naturaleza en el seno del estado civil. "La violencia soberana no está, en realidad, fundada en el pacto, sino en una inclusión exclusiva de la vida desnuda en el Estado".[27] En definitiva, los términos que la estructura del *bando* mantiene unidos son la vida desnuda y el poder del soberano.

Respecto de esta vida desnuda, por las interpretaciones a que ha dado lugar este trabajo de Agamben, vale la pena retomar literalmente un breve párrafo:

> (…) esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zoé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida calificada. Ella es, más bien, la vida desnuda del *homo sacer* y del *wargus*, una zona de indiferencia y de tránsito continuo entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura.[28]

A decir verdad, la distinción entre *zoé* y *vida desnuda* no solo ha sido objeto de discusión entre los intérpretes del pensamiento de Agamben. El propio autor ha dado lugar al debate. A pocas páginas de distancia del texto que acabamos de citar nos encontramos con el siguiente: "(…) la naciente democracia europea ponía al centro de su lucha con el absolutismo no el *bíos*, la vida calificada del ciudadano, sino la *zoé*, la vida desnuda en su anonimato (...)".[29] Una lectura atenta de los textos elimina, sin embargo, la posible inconsistencia. En efecto, aunque la expresión "vida desnuda" aparezca aquí como una aposición de *zoé*, es necesario tener en cuenta que el texto continúa diciendo "atrapada como tal en el bando soberano". La vida desnuda es la vida natural en cuanto objeto de la relación política de soberanía, es decir, la vida *abandonada*.

### 1.3. El *campo*

Como vimos, entre las razones que habían motivado la investigación de *Homo sacer*, Agamben mencionaba, por un lado, el hecho de que Foucault no había desarrollado la problemática de la biopolítica en relación con los campos de concentración y exterminio y había dejado sin respuesta la cuestión de la articulación entre las técnicas políticas de la modernidad y las tecnologías del yo.

27 *Ibid.*, p. 119.

28 *Ibid.*, p. 121.

29 *Ibid.*, p. 137.

Por otro lado, mencionaba también la falta de una perspectiva biopolítica en el análisis de los estados totalitarios en H. Arendt. Aunque de manera limitada, debido a su deuda teórica con Carl Schmitt. Löwith, en cambio, sí había hablado de politización de la vida en el caso de los fenómenos totalitarios. La última parte de *Homo sacer*, aborda precisamente esta cuestión, la relación entre biopolítica y totalitarismo. Para llegar a este punto, era necesario recorrer el camino que, en la primera parte, lo condujo a interpretar la noción de soberanía en términos de *bando* y, en la segunda, la vida que es objeto del *bando* en términos de vida sagrada, es decir, abandonada. A partir de aquí, para abordar el nexo entre biopolítica y totalitarismo, nuestro autor se ocupará de tres argumentos centrales de la política contemporánea: los derechos del hombre, la política eugenésica del nacionalsocialismo y el debate en torno a la noción de muerte. Al final de este camino, el espacio del *campo* aparecerá como el paradigma político de la modernidad.[30]

Que la sacralidad de la vida, la vida desnuda, se presente como el concepto a través del cual resulta posible encaminar el análisis de la relación entre biopolítica y totalitarismo, entre la politización de la vida y el devenir del estado moderno, estaba implícito, para nuestro autor, en el documento más antiguo al que puede remontarse la concepción moderna de la democracia, el *writ* de *Habeas corpus* de 1679. Objeto del *writ*, en efecto, no es el sujeto feudal ni el ciudadano, sino el cuerpo.[31] En el mismo sentido debe ser interpretada la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Ella se inscribe en el paso de la soberanía real, del antiguo régimen, a la soberanía nacional. En ella, más que de la proclamación de derechos extrajurídicos y suprahistóricos para limitar el alcance de las normas del derecho positivo, lo esencial es la inscripción de la vida en la estructura de los estados modernos, de los derechos del hombre en los del ciudadano.[32] A partir de entonces, los diferentes Estados no han dejado de redefinir cuál parte de la vida humana y cuál no es sujeto de derechos, esto es, por dónde a través del límite tras el cual el hombre se vuelve ciudadano. Para Agamben, dos fenómenos, acentuados a lo largo del siglo XX, muestran con toda claridad que lo que está en juego en la cuestión de los derechos humanos

30 Cf. *ibid*., p. 135.

31 Cf. *ibid*., p. 136.

32 Cf. *ibid*., p. 140. "Los derechos son atribuidos al *hombre* solo en la medida en que es el presupuesto inmediatamente diluido (y que nunca debe aparecer como tal) del *ciudadano*" Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 25).

es, precisamente, la articulación entre el hombre y el ciudadano: por un lado, los refugiados, hombres que carecen o han perdido sus derechos de ciudadanía, por otro, la separación entre lo humanitario, cuyo objeto es la vida desprovista de ciudadanía, y lo político.

"Más allá de los derechos del hombre" se titula el capítulo de *Medios sin fin* en el que Agamben despliega, de manera quizás más desarrollada que en *Homo sacer*, una interpretación biopolítica de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. El punto de partida es una reflexión de H. Arendt sobre la figura de los refugiados. Más precisamente, sobre la forma que ha tomado masivamente esta figura en nuestra época, combinando el exilio con la desnacionalización. Por un lado, a causa de las leyes de desnacionalización y de desnaturalización que, a partir de 1915, cuando Francia decidió establecerlas para aplicarlas a los ciudadanos de origen enemigo, fueron también adoptadas por varios Estados europeos (Bélgica en 1922, Italia en 1926, Austria en 1933 y Alemania en 1935). Por otro lado, porque muchos refugiados optan por renunciar a la ciudadanía que poseen a causa de los peligros que corren en sus lugares de origen. Esta figura masiva del refugiado, a la vez, exiliado y apólida, observa H. Arendt, que hubiese debido encarnar los derechos del hombre, muestra más bien su crisis y decadencia. Los hombres desprovistos de ciudadanía, en efecto, están también desprovistos de todo derecho. De ellos no se ocupan políticamente los Estados, sino la policía y las organizaciones humanitarias.[33] Por ello, es necesario desvincular el concepto de refugiado del de los derechos del hombre. Se trata más bien, sostiene nuestro autor, de "un concepto límite que pone en crisis radicalmente los principios del Estado-nación y, al mismo tiempo, permite despejar el campo para una renovación categorial impostergable.[34]

Desde esta perspectiva, Agamben, retomando nuevamente una indicación de H. Arendt, piensa la figura del refugiado "como la única figura posible del pueblo en nuestro tiempo y, al menos hasta que haya terminado el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, también como la única categoría en la que se puede entrever la forma y los límites de una comunidad política por venir".[35]

---

33 Cf. *ibid.*, pp. 21-23.

34 *Ibid.*, p. 27.

35 *Ibid.*, p. 21. En este sentido, tomando como ejemplo una de las posibilidades de organización política discutidas para Jerusalén, convertirla en la capital de dos Estados nacionales, Agamben sostiene: "Análogamente, podemos considerar a Europa no como una imposible 'Europa de las naciones', cuya catástrofe se entrevé a corto plazo, sino como un espacio aterritorial o extraterritorial, en el que todos

Como la figura del refugiado, también el concepto de pueblo revela la "fractura biopolítica fundamental".[36] Se trata de un concepto polar, de un lado está el Pueblo con mayúscula, el sujeto político; del otro lado, el pueblo con minúscula, la multiplicidad de los cuerpos necesitados. Esta oposición entre Pueblo y pueblo (en *populus* y *plebs*, pueblo y pleble, según el derecho romano) se superpone, según nuestro autor, con la distinción entre *bíos* y *zoé*, entre existencia política (Pueblo) y vida desnuda (pueblo). "El mismo término nombra tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, no de derecho sino de hecho, está excluida de la política".[37] Por ello, afirma nuestro autor:

> Parafraseando el postulado freudiano sobre la relación entre el *Es* [ello] y el *Ich* [yo], se podría decir que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual "donde hay vida desnuda, tendrá que haber un Pueblo"; pero con la condición de agregar inmediatamente que este principio vale también en su formulación inversa, "donde hay un Pueblo, tendrá que haber vida desnuda". La fractura que se creía haber colmado eliminando el pueblo (los judíos que son el símbolo), se produce de nuevo, con la transformación de todo el pueblo alemán en vida sagrada consignada a la muerte (…).[38]

El mismo principio rige, según Agamben, la obsesión contemporánea por el desarrollo. Ella "coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fracturas".[39]

Como la *Declaración* de 1789, también la eugenesia moderna revela la estructura biopolítica de la modernidad, es decir, la política como decisión acerca de la vida, en este caso, acerca de la vida digna o indigna de ser vivida. La expresión "vida indigna de ser vivida" aparece por primera vez, señala Agamben, en un panfleto escrito por Karl Binding y Alfred Hocke, un jurista y un médico, publicado en 1920 por la editorial Felix Meiner: *Die Freigabe der Vermichtung lebensunwerten Lebens* (*La autorización de la aniquilación de la vida indigna de ser vivida*).[40] Este panfleto (cuyo objeto, propiamente, no es la eugenesia, sino la

los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no-ciudadanos) se encontrarían en situación de éxodo o refugio y el estatuto de europeo significaría el estar-en-éxodo (obviamente, también inmóvil) del ciudadano" (*ibid*., p. 28).

36 Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 200; Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 32.

37 *Ibid*., p. 30.

38 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 201.

39 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 33.

40 Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 150.

eutanasia) introduce la categoría jurídica de *vida sin valor* y marca un momento decisivo en el proceso de integración entre medicina y política, la que encuentra su expresión más acabada en otro documento, de 1944, *État et santé* [*Estado y salud*], distribuido por el Institut Allemand de París (dedicado esta vez a la eugenesia, a la "ciencia de la herencia genética de un pueblo").[41] La tarea de la política es asumir como destino la herencia biológica, el patrimonio biológico de la nación, y así dar forma a la vida de un pueblo. Por ello, sostiene nuestro autor: "El totalitarismo de nuestro siglo tiene su fundamento en esta identidad dinámica de vida y política y, sin ella, permanece incomprensible".[42] Se entiende, en esta perspectiva, porqué entre las primeras leyes aprobadas por el régimen nazi se encuentran las leyes sobre la eugenesia.[43] Y se entiende también a partir de aquí, cómo, en los experimentos llevados a cabo con personas (en los campos y fuera de ellos), los médicos "se mueven en aquella tierra de nadie en la que, en otro tiempo, solo podía penetrar el soberano".[44] Lo mismo se pude afirmar, más cerca de nosotros en el tiempo, respecto de las investigaciones y trabajos acerca de la noción de muerte:

> (…) vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, adquieren un significado preciso solo a través de una decisión.[45]

Aunque, en esta tercera parte del libro, Agamben haya llevado a cabo un análisis pormenorizado de la concepción eugenésica del nazismo, de sus prácticas de eutanasia y de los experimentos médicos con personas, su intención final no es brindar, para decirlo de algún modo, una fenomenología de los campos de concentración y exterminio; sino describir su estructura jurídico-política, en la que sale a la luz la matriz oculta de la política contemporánea.[46]

---

41 *Ibid*., p. 160.

42 *Ibid*., p. 165.

43 En las páginas dedicadas a la concepción eugenésica del nazismo, un largo excursus afronta la relación entre la concepción biopolítica del nazismo y Heidegger (cf. *ibid*., pp. 167-170). Tanto el nazismo como el pensamiento de Heidegger, sostiene Agamben, se apoyan en la misma experiencia de la facticidad. A pesar de esto, ellos 'divergen radicalmente': "El nazismo hará de la vida desnuda del *homo sacer*, determinada en clave biológica y eugenésica, el lugar de una decisión incesante sobre el valor o el disvalor, donde la biopolítica se invierte continuamente en tanatopolítica y el campo, consecuentemente, se vuelve el espacio político *kat'éxochen* [por excelencia]. En Heidegger, en cambio, el *homo sacer*, para el cual en todo acto está siempre en cuestión su propia vida, se convierte en *Dasein* (…)" (*ibid*., p. 170).

44 *Ibid*., p. 177.

45 *Ibid*., p. 183.

46 Cf. *ibid*., p. 185.

La primera observación al respecto es que la existencia de los *campos* debe ser situada, desde un punto de vista jurídico, en el contexto del estado de excepción y no de las leyes marciales. La novedad del nazismo consiste en que la decisión sobre la excepcionalidad, sobre la suspensión de las garantías constitucionales, deja de estar vinculada con una situación concreta de amenaza externa y tiende a convertirse en la regla. "El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en regla".[47] El *campo*, en la Alemania nazi, ha sido, de hecho, una realidad permanente:

> si esto es verdad, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la vida desnuda y la norma entran en un umbral de indistinción; tendremos que admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que es creada una estructura semejante, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometen y sea cual fuere la denominación y la topografía específica.[48]

Para nuestro autor, la investigación expuesta en *Homo sacer* puede resumirse en tres tesis: 1) la relación política originaria es el *bando*, 2) la función del poder soberano es la producción de la vida desnuda y 3) es el *campo*, no la ciudad, el paradigma biopolítico de Occidente.[49]

### 1.4. Policía soberana

*Medios sin fin* reúne parte de los apuntes preparatorios de *Homo sacer I*; contiene además algunas notas sobre la situación de la época en las que Agamben interpreta los acontecimientos políticos a la luz de sus tesis sobre la soberanía y la biopolítica. Una de estas notas está dedicada a la Guerra del Golfo, esto es, a una guerra que fue presentada y justificada como una operación de policía.

Según Agamben, "la policía, contrariamente a la opinión común que ve en ella una función meramente administrativa de ejecución del derecho, es quizás el lugar donde se muestra con mayor claridad la proximidad y el intercambio, casi constitutivo, entre violencia y derecho que caracteriza a la figura del soberano".[50] Esta proximidad, señala, ya aparecía en la Roma antigua, donde

---

47 *Ibid*., p. 188.

48 *Ibid*., p. 195.

49 Cf. *ibid*., p. 202.

50 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 83-84.

la costumbre imponía que nadie se interpusiera entre el cónsul, que poseía el imperio, y el lictor, que llevaba el hacha sacrificial.

En nuestros días, esta proximidad adquiere la forma de una policía soberana: el enemigo es excluido de la humanidad civil, considerado un criminal, se lo elimina sin respetar ninguna regla jurídica… Este proceso tiene, para nuestro autor, un aspecto positivo:

> Los jefes de Estado, que se lanzaron con tanto empeño en la criminalización del enemigo, no se dan cuenta que esta criminalización puede volvérseles en cualquier momento en contra. *Hoy, no hay sobre la tierra un solo jefe de Estado que, en este sentido, no sea un criminal.* Cualquiera que hoy vista el triste *redingote* de la soberanía sabe que, un día, puede ser tratado como un criminal por sus colegas.[51]

## 2 EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Como ya hemos señalado, *El poder soberano y la vida desnuda* es el primer volumen de la serie *Homo sacer*. El siguiente en publicarse ha sido el tercero de la serie: *Lo que resta de Auschwitz* (1998). Posteriormente, apareció el segundo volumen dividido en dos partes, publicados con cuatro años de distancia: la primera titulada *Estado de excepción* (2003) y la segunda, *El Reino y la Gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (2007). El cuarto volumen previsto todavía no ha sido publicado. Para nuestra exposición, hemos preferido alterar tanto el orden de publicación como el de la serie, y privilegiar, más bien, un orden temático. Por ello, abordaremos ahora *Estado de excepción*, luego, *Lo que resta de Auschwitz* y, en el capítulo siguiente, *El Reino y la Gloria*. Los tres volúmenes cuyos temas analizamos en el presente capítulo tienen como eje el concepto de soberanía; *El Reino y la Gloria*, en cambio, el concepto de gobierno.

La relación entre *Homo sacer I* y *Estado de excepción* es fácil de percibir. Como ya había sido anticipado en el primero de estos trabajos, el estado de excepción es el dispositivo a través del cual el poder soberano captura la vida. No sorprende, por ello, que un entero volumen de la serie le esté dedicado. A diferencia del volumen precedente y de los que lo seguirán, en *Estado de excepción* se con-

51 *Ibid.*, p. 86.

cede un amplio espacio a la teoría y a la doctrina jurídica. Junto con la historia suscinta de este instituto, las consideraciones en torno al carácter jurídico del estado de excepción ocupan un espacio considerable del libro, pero la finalidad principal de esta obra es sobre todo filosófico-política. Por un lado, en efecto, Agamben se propone poner las bases para una interpretación del estado de excepción como "condición preliminar para definir la relación que une y, al mismo tiempo, abandona el viviente al derecho".[52] Por otro lado, como veremos enseguida, el estado de excepción es presentado como el paradigma de la política contemporánea.

**2.1. La excepción, paradigma de la política contemporánea**

Respecto de la expresión "estado de excepción" [*Ausnahmezustand*, *Notstand*], según observa nuestro autor, esta es una denominación frecuente en la doctrina jurídico-política alemana. La tradición italiana o la francesa hablan, preferentemente, de "decretos de urgencia" o de "estado de sitio" político o ficticio [*état de siège*]. En la terminología anglosajona, se utilizan las expresiones *martial law* [ley marcial] y *emergency powers* [poderes de emergencia]. En la expresión "estado de excepción", a diferencia de la restante terminología, no se expresa ninguna conexión con el estado de guerra; por esta razón, ella es tomada para que sirva como título del trabajo. La tesis histórico-interpretativa sostenida por Agamben es, precisamente, que, a partir de su creación,[53] la historia del estado de excepción es la historia de su progresiva emancipación respecto de las situaciones de guerra, para convertirse en un instrumento extraordinario de la función de policía que ejerce el gobierno y, finalmente, en el paradigma de gobierno de las democracias contemporáneas.[54]

Para nuestro autor, en efecto, en el curso del siglo XX, asistimos a un hecho paradojal, a lo que se ha denominado una "guerra civil legal". Desde esta perspectiva, el totalitarismo moderno puede ser definido como la instauración de una guerra civil legal a través del estado de excepción. Todo el Tercer Reich, a partir del *Decreto para la protección del pueblo y del estado* emitido por Hitler en febrero de 1933, que suspendía las garantías personales de la *Constitución* de

52 Giorgio Agamben, *Stato di eccezione,* Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 10.

53 Una creación de la tradición democrática y revolucionaria, no absolutista; la idea de una suspensión de la constitución es introducida por primera vez en la constitución del 22 frimario del año VIII, art. 92 (Cf. *ibid*., p. 14).

54 Cf. *ibid*., pp. 13-14.

Weimar, ha sido un estado de excepción que duró doce años.[55] Desde entonces, la creación de un estado de emergencia permanente se ha convertido en una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, en un paradigma de gobierno en la política contemporánea. En él debemos encuadrar, según nuestro autor, la *military order*, emitida por G. W. Bush el 13 de noviembre de 2001, que autoriza, como un acto de señorío de hecho, la "*indefite detention*" (detención indefinida) de los no-ciudadanos sospechados de actividades terroristas. Ya no se trata ni de prisioneros ni de acusados, sino de sujetos sometidos a una detención indefinida tanto en el tiempo como en su naturaleza.

En un extenso apartado, más de diez páginas, contenido en el capítulo primero de esta obra, Agamben expone, ordenada por países, una "Breve historia del estado de Excepción". Comenzando por Francia y ocupándose luego de Alemania, Suiza, Italia y EE.UU., aborda la evolución de la doctrina constitucional y de la legislación a lo largo de los siglos XIX y XX. Más allá de las diferencias existentes entre estos países, el sentido de la evolución de esta historia es claro: el estado de excepción se independiza progresivamente de la amenaza bélica, que originariamente lo justificaba, se desplaza hacia las situaciones de emergencia económica (crisis financieras, devaluaciones drásticas) y finalmente se convierte en una práctica habitual.[56]

Según Agamben, para comprender el concepto de estado de excepción, resultan significativos algunos desarrollos de la abundante literatura sobre el concepto de "dictadura constitucional", que tuvo lugar entre 1934 y 1948, a causa de la crisis y desmoronamiento de las democracias europeas. En primer lugar, la obra de Herbert Tingsten (*Les Pleins pouvoirs. L'expansion des pouvoirs gouvernamentaux pendant et après la Grande Guerre*, 1934), que se ocupa de la extensión de los poderes del ejecutivo al ámbito legislativo a través de la emanación de leyes de plenos poderes. De acuerdo con estas leyes, se concede al ejecutivo un poder amplio de reglamentación y la posibilidad de modificar las leyes mediante decretos de necesidad y urgencia. A partir de entonces, en las democracias occidentales, es frecuente que el poder legislativo se limite solo a ratificar los decretos provenientes del ejecutivo. En este sentido, la experiencia política de la Primera Guerra Mundial y de los años siguientes ha sido el laboratorio para ajustar los mecanismos y dispositivos necesarios para convertir el

---

55 Cf. *ibid*., pp. 10-11.

56 Cf. *ibid*., pp. 21-32.

estado de excepción en paradigma de gobierno. En segundo lugar, el libro de Carl J. Friedrich (*Constitutional Government and Democracy*, 1941), que distingue entre una dictadura constitucional y una inconstitucional. La primera se propone salvaguardar el orden constitucional; la segunda, en cambio, destruirlo. A pesar de ello, señala Friedrich, las medidas excepcionales que tienden a mantener un orden constitucional son las mismas que terminan arruinándolo y, en consecuencia, resulta imposible definir con claridad y neutralizar las fuerzas que conducen de la primera a la segunda forma. Por último, la obra de L. Rossiter (*Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democraties*, 1948), que se propone justificar históricamente la dictadura constitucional. Para ello, enumera once criterios que permitirían distinguir entre dictadura constitucional e inconstitucional. Entre ellos, solo dos resultan esenciales: la absoluta necesidad y el carácter temporal. Y, sin embargo, a pesar de estos criterios de distinción, el propio Rossiter señala varias veces en su obra que los poderes de emergencia, en principio excepcionales, se han convertido en la regla.[57]

Precisamente en este punto, en la excepción convertida en regla, es necesario ver una notable diferencia entre los modernos y la doctrina medieval. En efecto, según el adagio latino, que proviene del *Decretum* de Graciano, *necessitas legem non habet* [la necesidad no tiene ley]. En el texto de Graciano, como en la interpretación que se nos ofrece de este principio en la *Suma teológica* de santo Tomás, el sentido del adagio es una teoría de la excepción en sentido restringido: en un caso determinado se está dispensado de determinada obligación. Por ello, la necesidad ni crea la ley ni la deroga. En el mismo sentido, Dante, en el *De monarchia*, critica el estado de excepción cuando afirma que el fin de la ley (el bien común) no puede ser obtenido sin la ley.[58] Con los modernos, en cambio, se tiende a incluir el estado de excepción en el ordenamiento jurídico y a presentarlo como un verdadero estado legal. Por ello, la necesidad puede convertirse en fundamento y fuente de la ley. Un ejemplo eminente, según nuestro autor, es la posición sostenida por Santi Romano (influyente jurista europeo del período entre las dos guerras), quien afirma que si bien el estado de excepción no es legal, a pesar de ello, es perfectamente jurídico o constitucional en la medida en que la necesidad es capaz de producir nuevas normas. De este modo, respecto del estado de excepción, nos encontramos con una zona de *in-*

57 Cf. *ibid*., pp. 15-19.

58 Cf. *ibid*., pp. 34-36.

*decidibilidad* o de *indiferenciación* entre *factum* [hecho] e *ius* [derecho]. Por ello, afirma nuestro autor:

> El intento de resolver el estado de excepción en el estado de necesidad va al encuentro de otras muchas y más graves aporías que el fenómeno que debía explicar. No solo la necesidad se reduce, en última instancia, a una decisión, sino aquello sobre lo que se decide es, en verdad, un indecidible de hecho y de derecho.[59]

Ha sido Carl Schmitt, sostiene Agamben, quien intentó formular la teoría más rigurosa del estado de excepción en *La dictadura* (1921) y en *Teología política* (1922). En la primera obra, el estado de excepción es presentado a través de la dictadura. Schmitt distingue entre una "dictadura comisariada" (que busca defender y restaurar el orden vigente) y una "dictadura soberana" (una figura de la excepción). En la segunda obra, desaparecen los términos "dictadura" y "estado de sitio", y su lugar es ocupado por "estado de excepción". A pesar de las aporías que ello representa, la finalidad perseguida por Schmitt, en la primera obra, es inscribir el estado de excepción en el contexto jurídico, articulando estado de excepción y orden jurídico. A tales efectos, en el caso de la dictadura soberana, que es ciertamente el más interesante, la inclusión del estado de excepción se lleva a cabo a través de la distinción entre "poder constituyente" y "poder constituido". El "poder constituyente", para Schmitt, no es simplemente una cuestión de fuerza, ya que mantiene cierta relación con el orden jurídico y posee un mínimo de constitución. En la segunda obra, la inclusión del estado de excepción en el orden jurídico es llevada a cabo a través de la distinción entre norma [*Norm*] y decisión [*Entscheidung*, *Dezision*]. El estado de excepción revela un elemento formal específicamente jurídico: la decisión. A partir de aquí, se vinculan estado de excepción y teoría de la soberanía. Es soberano quien puede decidir acerca del estado de excepción, es decir, acerca de la suspensión de la norma. En este caso, el soberano se sitúa fuera del orden jurídico, pero, en cuanto responsable de su suspensión, está al mismo tiempo incluido.

> Podemos, entonces, definir el estado de excepción en la doctrina schmittiana como el lugar donde la oposición entre la norma y su aplicación alcanza su máxima intensidad. Es un campo de tensión jurídica, en el que un mínimo de vigencia formal coincide con un máximo de aplicación real y viceversa. Pero también en esta zona

59 *Ibid*., p. 41.

extrema y, más bien, propiamente en virtud de ella, los dos elementos del derecho muestran su íntima cohesión.[60]

**2.2. *Iustitium*, *auctoritas*, *potestas***

Para Agamben hay un instituto del derecho romano, el *iustitium*, que nos permite observar el estado de excepción en su forma paradigmática y comprender también su relación con la dictadura. Ante el conocimiento de una situación que ponía en peligro la República, el senado podía emitir un *senatus consultum ultimum* (decreto último del senado) que solicitaba a los cónsules (o al *interrex*, a los procónsules, al pretor, a los tribunos de las plebe y, en algunos casos, a todo ciudadano) tomar cualquier medida que considerase necesaria. La base de este *senatus consultum* era la declaración del *tumultus* (tumulto) y concluía con la proclamación del *iustitium*.[61]

Ahora bien, precisamente porque es una suspensión del orden jurídico, el *iustitium* no puede ser interpretado mediante el paradigma de la dictadura. En la constitución romana, en efecto, el dictador era un magistrado elegido entre los cónsules que gozaban de un amplio *imperium*. En el caso del *iustitium*, en cambio, no se crea una nueva magistratura y, por otro lado, se suspenden las leyes a las que se vinculan las acciones de los magistrados ya existentes. Según observa nuestro autor, ni Schmitt, ni Rossiter, ni Friedrich, con el propósito de justificar jurídicamente el estado de excepción a partir de la dictadura romana, han distinguido adecuadamente ambas figuras. La distinción entre dictadura e *iustitium* resulta, sin embargo, relevante para comprender los fenómenos políticos del siglo XX. Ni Hitler ni Mussolini, subraya Agamben, pueden técnicamente ser calificados de dictadores. Hitler era el canciller legítimamente nombrado por presidente del Reich; Mussolini, por su parte, jefe de un gobierno legítimamente también nombrado por el rey. Ambos, más bien, dieron lugar

60 *Ibid*., p. 49. Agamben señala el isomorfismo existente entre estado de excepción y lenguaje. En un caso como en el otro, se procede distinguiendo: entre norma y aplicación, entre lengua (*langue*) y su uso concreto (entre significación y denotación). En el campo del lenguaje, esta separación, hace aparecer un significante excedente (con significación, pero sin denotación). “El significante excedente –este piloto en las ciencias humanas del siglo XX– corresponde, en este sentido, al estado de excepción, donde la norma está en vigencia sin ser aplicada” (*ibid*., p. 50).

61 Etimológicamente, el término está construido como *solstitium*. Como el sol se detiene en el solsticio, en el *iustitium*, se detiene el derecho. Según las palabras de Aulo Gellio, *iuris quasi interstitio quaedam et cessatio* (cf. *ibid*., pp. 55-56). Agamben subraya la necesidad de prestar atención al adjetivo “*ultimus*” en la expresión *senatus consultum ultimum.* “*Ultimus*” deriva del adverbio “*uls*”, “más allá”. En este sentido, *senatus consultum ultimum* o *iustitium* indican el límite del orden constitucional romano (cf. *ibid*., p. 61).

a lo que se denominó un "estado dual", hicieron coexistir, gracias al estado de excepción, la constitución vigente y una segunda estructura no formalizada.[62]

A la luz de estas consideraciones sobre el *iustitium*, Agamben extrae cuatro conclusiones:[63] 1) el estado de excepción no es una dictadura, ni constitucional ni inconstitucional, ni comisariada ni soberana; sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia. Por ello, se lo puede anexar al orden jurídico a través del estado de necesidad o a la restauración de un estado originario de plenos poderes. Tampoco resulta correcta, desde un punto de vista histórico, la propuesta de Schmitt, de referir el estado de excepción al orden jurídico mediante la distinción entre normas del derecho y normas de actuación del derecho, entre poder constituido y poder constituyente; 2) Aunque impensable desde el punto de vista jurídico, el estado de excepción posee, sin embargo, una importancia estratégica decisiva para el orden jurídico; 3) Las acciones que tienen lugar durante el *iustitium* no son ni transgresivas, ni ejecutivas, ni legislativas. Se sitúan en una especie de no-lugar respecto del derecho; 4) Este no-lugar responde a la idea de una fuerza-de-~~ley~~ (esta última tachada).[64]

---

62 Cf. *ibid*., p. 63.

63 Cf. *ibid*., pp. 66-67.

64 A propósito de la expresión "fuerza de ley", Agamben se refiere a la conferencia de J. Derrida, *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité* (Cardozo School of Law de New York, 1989). Desde la Revolución francesa (art. 6 de la Constitución de 1791), la expresión *force de loi* designa la intangibilidad de la ley respecto del soberano, que no puede ni abrogarla ni modificarla. Así, la doctrina moderna distinguirá entre la eficacia de la ley (que compete a todo acto legislativo legítimo) y la fuerza de la ley (que expresa la posición de la ley respecto de los otros actos de ordenamiento (los actos superiores, como la constitución, y los inferiores, los decretos y reglamentos). Tanto en el derecho romano como en la doctrina jurídica moderna, la expresión "fuerza de ley" se refiere a los actos que no son leyes pero tienen fuerza de ley, capacidad de obligar *(vis obligandi).* De este modo, es posible distinguir entre la norma vigente, cuya aplicación está suspendida, carente de fuerza de obligación, y actos que no son leyes, pero que obligan. El estado de excepción aparece, entonces, como un espacio anómico, donde está en juego una fuerza de ley, pero sin ley. Por ello debería escribirse "fuerza-de-ley" con "~~ley~~", tachada. Esta situación representa el elemento místico de la autoridad (cf. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 50-52). Respecto de la interpretación de este *mana* jurídico, señala Agamben, que, al final de la República romana, el término *iustitium* deja de expresar la suspensión del derecho para hacer frente al tumulto y pasa a designar el luto público por la muerte del soberano o de un pariente cercano. Agamben subraya las dificultades que encuentran los romanistas para explicar esta evolución semántica; también subraya las inconsistencias de las explicaciones provenientes del ámbito de la fenomenología (H. S. Versnel, "Destruction, devotion and dispair in a situation of anomy: the mourning of Germanicus in triple perspective", *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich,* Roma, 1980). Agamben parte, en cambio, de la monografía de Augusto Fraschetti (*Roma e il principe*, Roma-Bari, 1990), para quien el nexo entre *iustitium* y luto no hay que buscarlo en el presunto carácter luctuoso de la situación de anomia, sino en el tumulto a que pueden dar origen los funerales del soberano. "Es como si [el autor se refiere a la descripción que nos ofrece Suetonio de la muerte de Augusto en Nola] el soberano, que había englobado en su 'augusta' persona todos los poderes excepcionales, de la *tribunica potestas perpetua* al *imperium proconsulare maius et infinitum*, y se había convertido, por decirlo de algún modo, en un *iustitium* viviente, mostrase en el momento de la muerte su íntimo carácter anómico y viese cómo

Como si la suspensión de la ley liberase una fuerza o elemento místico, una especie de *mana* [poder] jurídico.

Ahora bien, en Roma, lo que autoriza al senado a declarar el *iustitium* no es la *potestas* ni el *imperium*, sino la *auctoritas patrum*. En el ámbito del derecho privado, observa Agamben, la *auctoritas* es la propiedad del *auctor*, es decir, de la persona que interviene para conferir validez jurídica al acto de un sujeto que, por sí solo, no puede conferírselo. Así la *auctoritas* del tutor autoriza jurídicamente los actos del incapaz, la *auctoritas* del padre, el matrimonio del hijo *in potestate*. El término "*auctoritas*" proviene, en efecto, del verbo "*augeo*" [aumentar, acrecentar, perfeccionar]. Es necesario notar que la fuerza del autor no proviene de ninguna forma de representación jurídica, sino de un poder impersonal que posee la persona del *auctor*, del padre. En el ámbito del derecho público, la *auctoritas* designa la prerrogativa del senado, de los *patres*; distinta de la *potestas* de los magistrados. La *auctoritas patrum* interviene, por ejemplo, para ratificar y hacer plenamente válidas las decisiones de los comicios populares. Aquí se utiliza la misma fórmula de la que se sirve el tutor para validar la acción de un menor: *auctor fio*. Pero, observa Agamben, no se trata de que el pueblo sea necesariamente considerado como encontrándose en una situación de minoridad. La analogía no concierne a las figuras concretas, sino a la relación entre los elementos. Se trata, más bien, de un sistema binario donde la validez jurídica no aparece como un carácter originario de las acciones humanas, sino que debe ser atribuida por una potencia que les otorga legitimidad.

Resulta necesario, continúa nuestro autor, para comprender bien las cosas, distinguir esta "potencia", "fuerza", de la *potestas*. En el caso último, excepcional, la *auctoritas* actúa como una fuerza que suspende la *potestas* donde ella tenía lugar y la reactiva donde no lo tenía. Así, los magistrados (dotados normalmente de *potestas*) se convierten en simples ciudadanos y todo ciudadano puede actuar como revestido de *imperium*. Lo mismo ocurre en el instituto del *interregnum*.

---

el tumulto y la anomia se liberan, fuera de él, en la ciudad." (Giorgio Agamben, *Stato di eccezione,* Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 88) Por ello, se puede ver la figura constitucional del principado romano como la incorporación del estado de excepción y de la anomia a la persona del soberano. Esto es lo que aparece en la teoría del soberano como "ley viviente" (*nómos empsuchós*). Esta expresión fue elaborada en la literatura neopitagórica en la misma época en que se afianzaba en Roma el principado. Agamben se refiere expresamente al tratado sobre la soberanía de Diotógenes, conservado por Estobeo, donde se establece precisamente el nexo entre esta fórmula y el carácter anómico del soberano. (cf. *ibid*., p. 89) Según Diotógenes, porque el soberano es una ley viviente, se asemeja a un dios entre los hombres; anómico fundamento del orden jurídico. El soberano, en cuanto ley viviente, es íntimamente anómico. Así aparece con claridad el nexo entre luto e *iustitium*, puesto que el soberano es la ley viviente, entonces, se puede ritualizar la anarquía como un luto.

En un caso como en el otro, la *auctoritas* no aparece como un poder jurídico que ha sido recibido del pueblo o de un magistrado, sino como una fuerza que proviene inmediatamente de su condición de *patres*. Pero donde mejor se comprende la naturaleza de la *auctoritas* es en la *auctoritas principis* (autoridad del príncipe), el momento de la *Res gestae* en que Augusto reivindica la *auctoritas* como fundamento de su estatuto de *princeps*. Según el análisis que ha seguido a la publicación del *Monumentum Antiochenum*,[65] Augusto recibe del pueblo y del senado todas las magistraturas, pero la *auctoritas*, en cambio, está ligada a su persona y lo constituye como *auctor optimi status*, como quien puede transferir al pueblo y al senado la *res publica*. Desde esta perspectiva, el principado romano que habitualmente designamos con el término "emperador" no sería una magistratura (un *imperium*), sino una forma extrema de la *auctoritas*.[66]

También a propósito de estas consideraciones sobre la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, como ya lo había hecho en relación con el *iustitium*, Agamben extrae una serie de conclusiones que iluminan el concepto de estado de excepción.[67] 1) El sistema jurídico occidental se presenta como una estructura doble, formada por dos elementos heterogéneos pero coordinados: *potestas* y *auctoritas*. 2) El elemento normativo necesita del elemento anómico para poder aplicarse. Pero, por otra parte, la *auctoritas* solo puede afirmarse en una relación de validación o de suspensión de la *potestas*. 3) El estado de excepción es el dispositivo jurídico que debe mantener juntos estos dos elementos de la máquina político-jurídica, instituyendo un umbral de *indecibilidad* entre anomia y *nómos*, entre *auctoritas* y *potestas*. 4) El estado de excepción se funda en la ficción por la cual se supone que la anomia, en la figura de la *auctoritas*, está todavía en relación con el orden jurídico. 5) Mientras los dos elementos están coordinados, aunque conceptual, temporal y subjetivamente distinguidos (senado y pueblo, en Ro-

65 Cf. *ibid*., pp. 103-105.

66 A propósito de la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, Agamben hace referencia a las obras de Heinrich Triepel (*Die Hegemonie*, 1938), Pietro De Francisci (*Arcana imperii*, 1947) y M. Weber. Estos tres autores dan por supuesto que el poder autoritario-carismático surge mágicamente de la persona misma del Führer. Se afirma, de este modo, la coincidencia, en un punto eminente, entre derecho y vida. Punto de vista que converge con la tradición jurídica que considera el derecho como idéntico o inmediatamente articulado sobre la vida (Savigny, por ejemplo). "La dialéctica de *auctoritas* y *potestas* expresaba precisamente esta implicación (en este sentido se puede hablar de un originario carácter biopolítico del paradigma de la *auctoritas*). La norma puede aplicarse al caso normal y puede ser suspendida sin anular integralmente el orden jurídico, porque, en la forma de la *auctoritas* o de la decisión soberana, ella se refiere inmediatamente a la vida, surge de ella" (Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 109).

67 Cf. *ibid*., pp. 109-110.

ma; poder espiritual y poder material, en la Edad Media), su dialéctica puede funcionar. 6) Cuando, en cambio, tienden a coincidir en la misma persona y el estado de excepción se vuelve la regla, entonces, el sistema jurídico-político se convierte en una máquina letal.

En definitiva, sostiene Agamben:

> Si es verdad que la articulación entre la vida y el derecho, anomia y *nómos* producida por el estado de excepción es eficaz, aunque ficticia, no se puede, sin embargo, extraer como consecuencia que, más allá o más acá de los dispositivos jurídicos, se da un acceso inmediato a aquello de lo que ellos [la vida y el derecho] representan la fractura y, al mismo tiempo, la imposible composición. No hay, primero, la vida como dato biológico natural y la anomia como estado de naturaleza y, luego, su implicación en el derecho a través del estado de excepción. Al contrario, la misma posibilidad de distinguir entre vida y derecho, anomia y *nómos* coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La vida desnuda es un producto de la máquina y no algo que preexiste a ella, así como el derecho no tiene ninguna base en la naturaleza o en la mente divina (…). La política ha sufrido un eclipse durable porque se ha contaminado con el derecho, concibiéndose, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir, violencia que establece el derecho), cuando no se reduce simplemente a poder de negociación con el derecho. Verdaderamente política es, en cambio, solo la acción que rompe el nexo entre violencia y derecho. Y solo a partir del espacio que así se abre, será posible preguntarse acerca de un eventual uso del derecho después de la desactivación del dispositivo que, en el estado de excepción, lo ligaba a la vida.[68]

**2.3 Estado de excepción y escatología**

La última parte del libro está enteramente dedicada al debate entre Walter Benjamin y Carl Schmitt acerca del estado de excepción. Agamben distingue entre una parte exotérica del debate (conocida y, según algunos, escandalosa) y otra esotérica (menos conocida, pero riquísima).[69] Dentro de esta última, debe ubicarse en primer lugar "Para la crítica de la violencia", el artículo de Benjamin publicado en 1921 en el *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* de la Universidad de Heildelberg, donde colaboraba asiduamente Schmitt. Y, por ello, señala nuestro autor, no se debe comenzar por la lectura que Benjamin hace de la *Teología política*, sino por la lectura que Schmitt hace de Benjamin.

68 *Ibid*., pp. 112-113.

69 Cf. *ibid*., pp. 68-69.

En este artículo, el objetivo de Benjamin es afirmar la posibilidad de una forma de violencia (*Gewalt*) que esté afuera o más allá de todo derecho; una violencia-poder diferente de aquella que establece el derecho y de aquella que lo conserva. En el lenguaje de Benjamin, se trata de una violencia "pura" o "divina" y, desde el punto de vista humano, "revolucionaria". Según sugiere Agamben, la doctrina de la soberanía de Schmitt puede ser leída como una respuesta a este artículo de Benjamin. Por un lado, "el estado de excepción es el espacio donde él [Schmitt] trata de capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del *nómos*".[70] Por otro lado, también los conceptos de decisión y, consecuentemente, de decisión soberana y violencia soberana (que substituyen la distinción entre poder constituyente y poder constituido) buscan hacer frente al concepto benjaminiano de violencia pura.

Tocamos aquí un punto central del debate entre Benjamin y Schmitt, y también de la problemática del estado de excepción: el concepto de decisión. Mientras, para Benjamin, todos los problemas jurídicos son en último análisis indecidibles; Schmitt, en cambio, funda la decisión soberana en la imposibilidad de determinar con claridad cuándo se trata o no de un estado de necesidad.[71]

Ahora bien, a luz de este debate, habría que leer, según nuestro autor, la discusión sucesiva que forma parte, en gran medida, del capítulo exotérico. Comenzando por el *Trauerspielbuch* de Benjamin, donde, a propósito de la soberanía barroca, este modifica la noción schmittiana de decisión soberana: el soberano no decide acerca del estado de excepción, sino que lo excluye. En el drama barroco, la decisión soberana se vuelve casi imposible. De este modo, retomando la distinción de Schmitt entre poder y ejercicio (que encontramos en el texto de 1921, *La dictadura*), Benjamin establece entre ellos una separación que ninguna decisión puede superar.

Agamben observa que una corrección introducida en los *Gesammelte Schriften* de Benjamin ha impedido medir con exactitud las implicancias del texto. En efecto, se ha substituido erróneamente "*eine*" por "*keine*" en la expresión "*Es gibt eine barocke Eschatologie*". Debe leerse, entonces, "hay una escatología barroca" y no "no hay ninguna escatología barroca". El barroco conoce una escatología, un "final del tiempo", pero vacío; lo que convierte al estado de excepción en una catástrofe. El soberano, por ello, y a diferencia de

70 *Ibid.*, p. 71.

71 *Ibid.*, pp. 71-72.

cuanto acontece en Schmitt (para quien el soberano ocupa la misma posición que ocupa Dios respecto del mundo en el sistema cartesiano), no puede ser equiparado a Dios, sigue siendo una criatura.[72]

> Esta drástica redefinición de la función soberana implica una situación diferente del estado de excepción. Este no aparece más como el umbral que garantiza la articulación entre un adentro y un afuera, entre la anomia y el contexto jurídico en virtud de una ley que rige en su suspensión; este es, más bien, una zona de absoluta indiferenciación entre anomia y derecho, donde la esfera de lo creado y el orden jurídico están implicados en una misma catástrofe.[73]

Según la tesis octava de Benjamin sobre el concepto de historia, el "estado de emergencia" se ha convertido en regla y, por ello, debemos disponer de un concepto de historia que corresponda a este hecho y producir un estado de excepción efectivo. Mientras que para Schmitt, el estado de excepción es un dispositivo que tiene por finalidad hacer aplicable la norma, suspendiendo temporalmente su eficacia; para Benjamin, en cambio, se trata de producir un "estado de excepción efectivo". La distinción entre ficticio y efectivo ya se encontraba en *La dictadura* de Schmitt (retomando el vocabulario de Theodor Reinach, *état de siège effectif*, militar, y *état de siège fictif*, político). Un estado de excepción efectivo es aquel donde se vuelve indecidible la relación con la norma, un estado en el que la acción humana (como violencia revolucionaria) ha depuesto toda relación con el derecho. Vemos cómo, en último análisis, todo el debate entre Benjamin y Schmitt pasa, en definitiva, por la posibilidad o no de mantener la relación entre anomia y derecho.

Ahora bien, se pregunta Agamben, ¿qué quiere decir "pura" en la expresión "violencia pura" [*reine Gewalt*]?[74] Para Benjamin, no se trata de una propiedad inherente a la violencia misma, así como tampoco inherente a cualquier ser del que se trate. "Pura" expresa una característica relacional, una condición. En este caso, una violencia pura depende de su relación con el derecho. Así, mientras la violencia jurídica es siempre un medio respecto de un fin, la violencia pura, como una lengua pura, no es nunca un "medio para", es un medio sin fin, un medio puro.[75] Violencia pura, como un medio puro, es aquella que consiste solo

72 Cf. *ibid*., p. 74.

73 Ídem.

74 Cf. *ibid*., p. 79 y ss.

75 Acerca de la noción de *medio sin fin,* cf. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino,

en su manifestación: una violencia que no gobierna ni ejecuta; simplemente se manifiesta, como en la cólera.

A esta violencia pura que es manifestación de la vida, corresponde, en el ensayo de Benjamin sobre Kafka, la figura de un derecho que ya no es practicado, sino solo estudiado.[76] Se trata de la imagen de un "nuevo derecho" (según la expresión de Foucault, es decir, liberado de toda relación con la disciplina y la soberanía), sin nexo con la violencia y el poder. Benjamin afronta aquí un problema arduo, que, observa Agamben, ya había sido afrontado en el cristianismo primitivo por Pablo (respecto de la situación de la ley en el tiempo mesiánico) y por los marxistas (en relación con la situación del derecho en una sociedad sin clases). En el texto de Benjamin, este derecho solo estudiado se presenta como la puerta a una justicia que es absolutamente inapropiable e *injuridificable*.

## 3 EL SIGNIFICADO DE AUSCHWITZ

*Lo que resta de Auschwitz* puede ser visto no solo como la continuación de la investigación llevada a cabo en el primer volumen de la serie *Homo sacer*, sino también como su contrapartida. En efecto, *Homo sacer I*, como dijimos, busca definir la estructura jurídico-política del *campo*; en *Lo que resta de Auschwitz*, en cambio, se ocupa del significado ético del exterminio, es decir, de su actualidad. A pesar de esta diferencia, como en el trabajo precedente, tampoco basta con la descripción de los hechos, con la constatación de lo que tuvo lugar:

> Por un lado, en efecto, lo que sucedió en los campos se les presenta a los sobrevivientes como la única cosa verdadera y, como tal, absolutamente inolvidable. Por otro, esta verdad es, exactamente en la misma medida inimaginable, es decir, irreductible a los elementos reales que la constituyen. Hechos tan reales que, respecto de ellos, nada es más verdadero; una realidad que excede necesariamente sus elementos fácticos. Esta es la aporía de Auschwitz.[77]

Bollati Boringhieri, 1996, pp. 51, 91-93.

76 Cf. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione,* Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 82.

77 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 8.

### 3.1. El *musulmán*

En ningún lugar la *aporía de Auschwitz* se muestra con mayor fuerza, según nuestro autor, como en la estructura del testimonio. Ella representa el encuentro entre dos imposibilidades: la del propio testimonio y la de su lenguaje. En efecto, quienes han dado testimonio son los sobrevivientes. Para los que padecieron hasta el extremo el destino de los *campos*, en cambio, ello es materialmente imposible. En este sentido, Agamben retoma la noción de *acontecimiento sin testigos* elaborada por S. Felman y D. Laub a propósito del exterminio. Pero, por otra parte, tampoco los sobrevivientes pueden dar integralmente testimonio de lo sucedido. Ninguna lengua humana posee las palabras apropiadas. La lengua del testimonio es una lengua cuyo significado se hunde en el no-significado.[78] Auschwitz es, en este sentido, lo intestimoniable.

Por ello, sostiene Agamben, los doce procesos de Nüremberg y los otros que se celebraron fuera de Alemania, en la medida en que han difundido la idea de que se trata de un acontecimiento superado, son responsables, más allá de su absoluta necesidad, de la incomprensión del significado ético y político de Auschwitz.[79] La confusión entre categorías éticas y jurídicas ha sido una de las consecuencias mayores de esta incomprensión. En última instancia, ni "testimonio" (entendido de acuerdo con el sentido latino de *testis*, el tercero en un conflicto entre dos oponentes), ni "responsabilidad" (que originariamente, del latín *spondeo*, significaba el acto de garantizar una reparación pecuniaria o personal), ni "culpa" (la imputabilidad de un daño) y ni siquiera el término "holocausto" (la oblación ofrecida a los dioses) resultan adecuados.

Para nuestro autor, que presenta estas reflexiones como un comentario a las palabras de los sobrevivientes, "lo intestimoniable tiene un nombre"; en la jerga del *campo* se lo llama *musulmán* [*der Muselmann*], el prisionero sin esperanza abandonado por sus compañeros: un cadáver ambulante sin conciencia ni del mal ni del bien, un "muerto vivo" que marca el límite móvil entre lo humano y lo no-humano.[80] Por ello, afirma:

---

78 Cf. *ibid.*, pp. 33-34, 36.

79 Cf. *ibid.*, pp. 17-18.

80 Cf. *ibid.*, pp. 37, 42. A decir verdad, como aclara el autor, no existe un término único al respecto. Junto a *Muselmann* (derivado muy posiblemente de *muslim*, el que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios), término usado sobre todo en Auschwitz, encontramos en otros *campos*: *Gamel*, *Kretiner*, *Krüppel*, *Schwimmer* (cf. *ibid.*, p. 39).

> Antes de ser el campo de la muerte, Auschwitz es el lugar de un experimento todavía impensado, en el cual, más allá de la vida y de la muerte, el judío se transforma en musulmán, y el hombre en no-hombre.[81]

Respecto del *musulmán*, Primo Levi había sostenido que él es el lugar de una experiencia en la que las ideas de ética y de humanidad se vuelven problemáticas. La noción misma de límite, ético o moral, pierde todo sentido: "Auschwitz marca el fin y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a la norma".[82] En última instancia, como ya lo había expresado Hannah Arendt, no es tanto la dignidad de la vida, sino la de la misma muerte la que ha sido negada en los *campos*. En ellos, propiamente no se muere, solo se producen cadáveres. De aquí Agamben extrae dos relevantes proyecciones en el campo de la filosofía contemporánea. En primer lugar, respecto de Heidegger. Mientras para este, la muerte es para el hombre su posibilidad más propia, en el *campo*, "los deportados existen *cotidiana y anónimamente* para la muerte".[83] En segundo lugar, respecto de Foucault. En la parte final de *La voluntad de saber*, cuando Foucault presenta en términos de biopoder, de poder sobre la vida, la novedad política de la Modernidad, aborda la cuestión de la muerte o, más precisamente, la degradación de la muerte como la contrapartida del biopoder. El antiguo poder soberano, que era un poder de *hacer morir o dejar vivir*, se transforma, con el biopoder, en un *poder de hacer vivir y dejar morir*. Con el advenimiento de los Estados totalitarios, observa Agamben, la absolutización del poder sobre la vida se entrecruza con la absolutización del poder de hacer morir. Si la producción biopolítica fundamental es la transformación del cuerpo político en cuerpo biológico, del pueblo en población, en el entrecruzamiento entre el poder de hacer vivir y el de hacer morir, la transformación del pueblo en población lleva al límite las cesuras que el biopoder establece en el *continuum* biológico de la población. Este límite es el *musulmán*. En esta transformación, los mecanismos del racismo van más allá de la raza.

> Ellos [los *campos*] no son solo el lugar de la muerte y del exterminio, son también y sobre todo el lugar de la producción del musulmán, de la última substancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico. Más allá, solo se encuentra la cámara de gas.[84]

81 *Ibid.*, p. 47.

82 *Ibid.*, p. 63.

83 *Ibid.*, p. 70.

84 *Ibid.*, p. 79.

**3.2. El testimonio**

Como ya señalamos, *Lo que resta de Auschwitz* es, en gran medida según la intención del autor, un comentario a las palabras de los sobrevivientes. De la última parte del libro, sin embargo, no puede decirse lo mismo, al menos no en el mismo sentido. Agamben desarrolla aquí una extensa reflexión filosófica acerca de la relación entre testimonio y subjetividad. Las problemáticas de la culpa y de la vergüenza, lugares clásicos en los relatos de los sobrevivientes, son el punto de partida de esta reflexión.

Sobre la culpa y sobre la vergüenza, señala Agamben, dos posiciones opuestas, al menos en apariencia, parecen dominar la interpretación del testimonio de los sobrevivientes. Para B. Bettelheim (*Surviving and Others Essays*, 1979), la culpa y la vergüenza ponen de manifiesto la contradicción existencial de los sobrevivientes: racionalmente saben que no son culpables, pero su humanidad les impone emotivamente el sentirse culpables. Para T. Des Pres (*The Surviver. An Anatomy of Life in the Death Camps*, 1977), en cambio, la condición del sobreviviente se define por el abrazar la vida sin reservas, inocentemente. Entre estas dos figuras, la del que no logra dejar de sentir culpa y la del que elige inocentemente la superviviencia, existe, según nuestro autor, una secreta solidaridad.[85] Si se explora el sentido de la vergüenza, es posible descubrirla.

Con este propósito, Agamben descarta, ante todo, dos interpretaciones posibles acerca de la vergüenza: la que nos ofrece Bettelheim, del inocente que se siente culpable por lo que no ha hecho ni omitido, y la tendencia, frecuente en nuestro tiempo, de asumir una genérica culpa colectiva, sintiéndose culpable pero no responsable. También deja de lado algunas posiciones acerca de la culpa. La explicación que, bajo la égida de Hegel, la concibe como la expresión de un conflicto trágico donde el héroe encarna la figura del inocente-culpable. "El héroe griego se ha despedido de nosotros para siempre; de ningún modo puede testimoniar por nosotros. No es posible, después de Auschwitz, utilizar un paradigma trágico para la ética".[86] Tampoco una ética concebida en términos nietzscheanos resulta adecuada.

> El problema ético ha cambiado radicalmente de forma. Ya no se trata de vencer el espíritu de venganza para asumir el pasado, para querer que retorne *in eterno* [por siempre]. Y tampoco se trata de detener lo inaceptable a través del resentimiento. Lo

85 Cf. *Ibid.*, p. 87.

86 *Ibid.*, p. 92.

que tenemos por delante es un ser más allá de la aceptación y del rechazo, del eterno pasado y del eterno presente, un acontecimiento que vuelve eternamente, pero que, precisamente por ello, es absolutamente, eternamente inasumible. Más allá del bien y del mal no está la inocencia del devenir, sino una vergüenza no solo sin culpa, sino, para decirlo de algún modo, sin más tiempo.[87]

La interpretación de la vergüenza que nos propone Agamben parte, más bien, del pensamiento de Levinas, que funda la vergüenza en la imposibilidad de romper con uno mismo. Así, por ejemplo, en la desnudez, de la imposibilidad de esconder lo que está a la vista. Según el razonamiento de nuestro autor, ello implica que, en la vergüenza, el sujeto está remitido a algo que no puede asumir como tal y, por ello, lo *desubjetiviza*.

Avergonzarse significa: estar remitidos a lo inasumible (…). En la vergüenza, el sujeto no tiene otro contenido que su propia desubjetivación, se convierte en testigo del propio desagio, del propio perderse como sujeto. Este doble movimiento, a la vez de subjetivación y de desubjetivación, es la vergüenza.[88]

Extendiendo estas conclusiones, Agamben define la vergüenza como:

el sentimiento general de ser sujeto en los dos sentidos opuestos, al menos en apariencia, de este término: estar sometido y ser soberano. Ella es lo que se produce en la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación (…).[89]

Mediante esta definición, Agamben vincula el mecanismo de la vergüenza con los indicadores de la enunciación (los *shifters*), particularmente con los pronombres, de los que se había ocupado extensamente en *El lenguaje y la muerte*. En efecto, en el pasaje de la lengua a la palabra, cuando hacen su aparición los indicadores de la enunciación (por ejemplo, "yo", "tú", "ahora", "aquí"), también asistimos a un proceso de subjetivación y desubjetivación: el individuo habla, dice "yo", y, haciéndolo, se convierte en sujeto; pero lo hace mediante un indicador de enunciación, precisamente el pronombre de la primera persona, que está desprovisto de toda sustancialidad.

87 *Ibid.*, pp. 94-95.

88 *Ibid.*, p. 97.

89 *Ibid.*, p. 99.

Subjetivación y desubjetivación pueden aplicarse a la dialéctica del testimonio que Primo Levi ha presentado en toda su crudeza: la dialéctica entre el sobreviviente, el pseudo-testigo, y el *musulmán*, el testigo integral. En este sentido, puede decirse que el verdadero sujeto del testimonio es el *musulmán*, pero, por el proceso de desubjetivación a que ha sido sometido, carece de palabra para dar testimonio. El sobreviviente, la subjetividad que no ha sido completamente sometida, lo hace en su lugar. Por ello, "no hay, en sentido propio, un sujeto del testimonio" o, para expresarlo en otros términos, "todo testimonio es un proceso o un campo de fuerzas incesantemente recorrido por corrientes de subjetivación y de desubjetivación".[90]

Igualmente podrían presentarse las cosas, y Agamben explota también esta vía, diciendo que la vergüenza y el testimonio nos revelan la estructura de la subjetividad. Para ello, retoma un tema del que se ha ocupado repetidas veces, la célebre definición aristotélica del hombre como el animal que posee lenguaje. Como ya hemos visto, no existe ese lugar, que la tradición metafísica identifica con la Voz, donde el viviente y el lenguaje, la *phoné* y el *lógos* se articulan. Más que un lugar se podría hablar de un no-lugar, de una no-coincidencia con nosotros mismos. En este no-lugar se ubica el testimonio.[91]

A la luz de estos desarrollos, Agamben retoma el punto del que había partido, la oposición entre Bettelheim y De Pres acerca del sentido del testimonio y de los sobrevivientes. Si, por un lado, solo puede ser verdaderamente testigo el sujeto que ha sido completamente desubjetivado, el hombre cuya humanidad ha sido destruida, por otro lado, puesto que la identidad entre el sujeto y el no-sujeto, entre el hombre y lo inhumano nunca es perfecta, no es posible destruir integralmente lo humano. Por ello, afirma Agamben:

> El hombre está siempre más acá o más allá de lo humano, es el umbral central a través del cual transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del devenir hablante y del devenir *lógos*. Estas corrientes son coextensivas, pero no coincidentes, y su no coincidencia, la cima sutilísima que las divide, es el lugar del testimonio.[92]

En el último capítulo de *Lo que resta de Auschwitz*, la relación entre testimonio y subjetividad que acabamos de exponer encuentra no solo nuevas

90 *Ibid.*, p. 112.

91 Cf. *ibid.*, p. 121.

92 *Ibid.*, p. 126.

proyecciones, sino también una fundamentación a partir del diálogo con el pensamiento de Foucault. A ello responde, precisamente, el título: "El archivo y el testimonio".

El objeto de la arqueología de Foucault no son ni las proposiciones, de las que se ocupa la lógica, ni las frases, de las que se ocupa la gramática, sino los *enunciados*. El enunciado no se sitúa ni a nivel de las reglas de la lógica ni de las reglas de la gramática, sino a nivel de la existencia. Entre todas las proposiciones y frases que es posible formular siguiendo las leyes de la lógica y de la gramática, solo algunas (que, por numerosas que fueren, siempre son mucho menos de todas las posibles) han tenido efectivamente lugar. No todo lo que podía ser dicho ha sido dicho. El enunciado es, precisamente, el acontecimiento del lenguaje a nivel de sus condiciones de existencia. Según Foucault, estas condiciones de existencia poseen una determinada regularidad. La descripción de esta regularidad, el sistema general de formación de los enunciados, es lo que Foucault llama *archivo*.

Según Agamben, aunque este no lo haga de manera explícita, es posible inscribir la arqueología, entendida como descripción de la regularidad de las condiciones de existencia de los enunciados, en el proyecto inconcluso de Émile Benveniste de una metasemántica construida sobre una semántica de la enunciación.[93] El objeto de una semántica de la enunciación, en efecto, son los indicadores de la enunciación, los *shifters* de los que ya hemos hablado. Como los enunciados de Foucault, también los indicadores de la enunciación conciernen a las condiciones de existencia del lenguaje, al tener lugar del lenguaje (*l'aver luogo del linguaggio*). Desde esta perspectiva, la arqueología de Foucault correspondería a la metasemántica del proyecto de Benveniste. Ahora bien, la arqueología de Foucault, en la medida en que supone la desubjetivación del lenguaje (la dispersión del sujeto o, según una célebre fórmula de *Les Mots et les choses*, la muerte del hombre), es una "metasemántica de la enunciación [que] terminó ocultando la semántica de la enunciación", es decir, dejando de lado el proceso de subjetivación-desubjetivación que llevan a cabo los pronombres.[94] Resulta necesario, por ello, abordar las consecuencias, en el sujeto, de la desubjetivación que se produce por el "tener lugar del lenguaje". Ello implicaría desplazar la operación que Foucault realizaba entre la *langue* y los enunciados

93 Cf. *ibid.*, p. 129.

94 *Ibid.*, p. 132.

hacia el plano de la *langue* misma. Esta es la tarea que se propone nuestro autor afrontándola en relación con la cuestión del testimonio.

> En oposición al *archivo*, que designa el sistema de las relaciones entre lo no-dicho y lo dicho, llamamos *testimonio* al sistema de las relaciones entre el adentro y el afuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua, esto es, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir. Pensar una potencia en acto *en cuanto potencia*, pensar la enunciación en el plano de la *langue*, significa inscribir en la posibilidad una cesura que la divide en una posibilidad y una imposibilidad, en una potencia y una impotencia, y, en esta cesura, situar al sujeto.[95]

Este es el lugar de la contingencia, que establece una cesura, a nivel de la propia lengua, entre la posibilidad de decir (la potencia de la lengua) y la imposibilidad de decir (la posibilidad de que nada sea dicho, la impotencia de la lengua).

Como vemos, desplazar el análisis de Foucault a nivel de la *langue* implica retomar las categorías de la modalidad. La posibilidad (el poder ser) y la contingencia (el poder no ser) son las categorías de la subjetivación. La imposibilidad (no poder ser) y la necesidad (no poder no ser) son las categorías de la desubjetivación. La estructura del testimonio, la posibilidad de hablar a través de la imposibilidad de hablar (hablar en lugar de otro) define, así, las relaciones entre subjetivación y desubjetivación.[96]

El testimonio, el hablar en el lugar del que no puede hablar, es "una potencia que se da realidad a través de un impotencia de decir y una imposibilidad que se da existencia a través de una posibilidad de hablar".[97] El sujeto del testimonio, el testigo, es por ello un sujeto inevitablemente escindido; su consistencia es la desconexión entre posibilidad e imposibilidad, entre sujeto y no-sujeto, entre lo humano y lo inhumano.[98]

Desde la perspectiva abierta por el análisis de la estructura del testimonio, Agamben retoma un tópico del que se ha ocupado varias veces en este trabajo, las paradojas de Primo Levi. La primera dice: "el musulmán es el testigo integral". Ella implica, según nuestro autor, dos proposiciones contradictorias:

95 *Ibid.*, p. 135.

96 Cf. *ibid.*, p. 137.

97 *Ibid.*, p. 136.

98 Cf. *ibid.*, p. 141. Se entiende, así, según nuestro autor, porqué una de las acepciones posibles del término *auctor* (autor) en latín es *testes* (testigo). *Auctor* designa originariamente, como vimos, a la persona que confiere validez, potencia jurídica, al acto de un menor. El testigo es un autor, precisamente, porque integra una posibilidad en una imposibilidad.

1) el *musulmán* es el no-hombre, el que no puede atestiguar y, 2) el que no puede atestiguar es el testigo absoluto. La segunda dice: "el hombre es el que puede sobrevivir al hombre". [99] A partir de estas paradojas, Agamben retoma la cuestión del sobreviviente y de la superviviencia, para reformular la concepción biopolítica de Foucault.

Como vimos, Foucault definía la vocación biopolítica de la modernidad a través de la instauración de un poder de *hacer vivir y dejar morir*, inversamente a cuanto sucedía con la soberanía que es un poder de *hacer morir y dejar vivir*. Lo que Auschwitz ha puesto de manifiesto, según nuestro autor, revelando así el *arcanum imperii*, es que lo específico de la biopolítica del siglo XX no es ni *hacer morir* ni *hacer vivir*, sino *hacer sobrevivir*, "producir, en un cuerpo humano, la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y del *bíos*, del no-hombre y del hombre".[100] El testimonio, en la medida en que su estructura implica una "inseparable división" ["*indisgiungibile divisione*"][101] entre el viviente y el hablante es la refutación del aislamiento de la superviviencia de la vida. En el testimonio, en efecto, es imposible separar, más allá de su no-coincidencia, el *musulmán* del *sobreviviente*, el no-sujeto del sujeto, lo no-humano de lo humano.

El proceso de subjetivación y de desubjetivación, que definen la estructura del testimonio, no debe ser pensado, insiste nuestro autor, como organizado hacia un fin, el devenir humano de lo inhumano, sino como la producción de un resto. "Ellos no tienen un *fin*, sino un *resto*. No hay en ellos o debajo de ellos un fundamento, sino entre ellos, en medio a ellos, una distancia irreductible en la que todo término puede colocarse en posición de resto, puede atestiguar".[102] Del concepto de *resto*, perteneciente a la tradición teológico-mesiánica, nos ocuparemos extensamente más adelante. Basta señalar, por el momento, la observación de Agamben, según la cual, a través de él, la aporía del testimonio termina coincidiendo con la aporía mesiánica.

> Como el resto de Israel no es todo el pueblo ni una parte de él, sino que expresa propiamente la imposibilidad para el todo y para la parte de coincidir con sí mismos y entre ellos, y como el tiempo mesiánico no es ni el tiempo histórico ni la eternidad, sino la distancia que los divide; así, el resto de Auschwitz –los testigos–

99 Cf. *ibid.*, pp. 140-141.

100 *Ibid.*, p. 145.

101 *Ibid.*, p. 147.

102 *Ibid.,* p. 149.

no son los muertos ni los sobrevivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que resta entre ellos.[103]

Las últimas páginas de *Lo que resta de Auschwitz*, están dedicadas a los testimonios publicados el año siguiente a la muerte de Primo Levi por Z. Ryn y S. Klodzinski (*An der Genze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über Erscheinung des "Muselmanns" im Konzentrationslager*, 1987) [*En el límite entre la vida y la muerte. Un estudio sobre el fenómeno del "Musulmán" en el Campo de concentración*]. Más concretamente a diez testimonios donde la paradoja de Levi, según nuestro autor, no es refutada, sino que alcanza su más alta formulación. La sección que los contiene se titula, en efecto, *Ich war ein Muselmann* [yo era un musulmán]. El testigo integral habla ahora en primera persona.[104]

---

103 *Ibid.*, p. 153.

104 Cf. *ibid.*, p. 154 y ss.

# CAPÍTULO III

## LA *MÁQUINA GUBERNAMENTAL* Y LA *MÁQUINA ANTROPOLÓGICA*

### I MÁQUINAS

*El Reino y la Gloria* se presenta como la segunda parte del segundo volumen de la serie *Homo sacer*, es decir, como *Homo sacer II, 2*. Según el orden de la serie, se ubica entre *Estado de excepción* y *Lo que resta de Auschwitz*; según la cronología de publicación, es su último volumen aparecido. Pero *El Reino y la Gloria* no es solo la continuación de la serie, introduce también algunas modificaciones al proyecto. Han sido en gran medida las cuestiones de método, aunque no solo ellas, las que condujeron al autor hacia esta reformulación. Es más, se podría decir incluso que este trabajo y su relación con los anteriores solo se vuelve adecuadamente comprensible a partir de las cuestiones metodológicas que el propio Agamben ha elaborado en *Signatura rerum. Sobre el método* (2008).

Aunque hubiese sido posible, y hasta conveniente en cierto sentido, abordar estas cuestiones antes de exponer los temas centrales de *El Reino y la Gloria*, hemos preferido ocuparnos de ellas en el próximo capítulo. Esto por varias razones. La primera nos la sugiere el propio autor. Al comienzo de *Signatura rerum* observa, en efecto, que frecuentemente en el campo de las ciencias humanas la reflexión sobre el método viene al final, cuando el trabajo ya ha sido llevado a cabo.[1] La segunda es que esta obra no se limita a explicitar los instrumentos metodológicos utilizados en *El Reino y la Gloria*, sus reflexiones valen también para los otros trabajos de Agamben. Además, porque consideramos que es más apropiado abordar las nociones metodológicas junto a las categorías ontológicas

1 Cf. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 7.

de *resto* e *inoperosidad*, con las que están estrechamente entrelazadas, hasta el punto que se las podría considerar como la expresión en términos metodológicos de la ontología que definen estas últimas dos categorías. Nos limitaremos, por ello, solo a adelantar algunas consideraciones sobre el concepto de *máquina*.

El eje del presente capítulo es, precisamente, la noción de *máquina*: la máquina gubernamental de Occidente, que produce lo político, y su máquina antropológica, que produce lo humano. Se trata, sin lugar a dudas, de un concepto técnico que se encuentra presente ya en sus primeros trabajos. Agamben, en efecto, no solo habla de las máquinas gubernamental y antropológica, también de la máquina de la *infancia*,[2] del rito y del juego como una única máquina binaria,[3] de la máquina del lenguaje,[4] de la máquina teológica de la *oikonomía*,[5] de la máquina biopolítica,[6] de la máquina soteriológica,[7] de la máquina providencial,[8] etc.

A pesar de que el autor no haya dedicado ninguna consideración particular al concepto de máquina, es posible determinar sus notas constitutivas. A ello contribuye, en primer lugar, otro concepto del que Agamben sí se ocupó explícitamente, el concepto de dispositivo. Máquina es, en efecto, uno de los sentidos del término "dispositivo".[9] Luego de llevar a cabo una genealogía de los dispositivos foucaulteanos, Agamben concluye con la siguiente caracterización: "Llamaré dispositivo a la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas y los discursos de los seres vivientes".[10] Una máquina es, en un sentido amplio, un dispositivo de producción de gestos, de conductas, de discursos. La segunda nota que define las máquinas agambenianas es su

2 Cf. Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia,* Torino, Einaudi, 2001, 2ª ed., p. 64. Como vimos en el capítulo primero, la infancia es, para Agamben, la experiencia de la escisión entre *langue* y *parole*, entre semiótico y semántico. En contraposición a la estrategia de Lévi-Strauss, que transforma el lenguaje humano en una lengua prebabélica, la *máquina de la infancia* transforma la naturaleza en historia, la pura lengua prebabélica en discurso humano (cf. ídem).

3 Cf. *ibid*., pp. 77-78.

4 Cf. Giorgio Agamben, *Idea della prosa*, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 107.

5 Cf. Giorgio Agamben, *La comunità che viene,* Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 12.

6 Cf. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone,* Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 80.

7 El *resto*, concepto del que nos ocuparemos en el próximo capítulo, es presentado como una máquina soteriológica (cf. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani",* Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 58).

8 Cf. Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*. Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 125.

9 Cf. Giorgio Agamben, *Che cosa è un dispositivo?,* Roma, Nottetempo, 2006, p. 14.

10 *Ibid*., pp. 21-22.

bipolaridad. La máquina-dispositivo articula dos elementos que, a primera vista al menos, parecen excluirse u oponerse: *langue* y *parole* en la máquina-infancia, sincronía y diacronía en la máquina rito-juego, animalidad y humanidad en la máquina antropológica, soberanía y gobierno en la máquina gubernamental. En tercer lugar, el funcionamiento de estas máquinas produce zonas de indiscernibilidad, en las que es imposible distinguir de cuál de los dos componentes articulados se trata. Así, por ejemplo, la máquina jurídico-política de Occidente, produce esas zonas donde no se puede distinguir entre lo animal y lo humano: los *campos*. Por último, el centro de estas máquinas está vacío. Para servirnos de la metáfora mecanicista, el engranaje que articula sus elementos constitutivos, su bipolaridad, no tiene ninguna realidad sustancial. Ellas giran en el vacío y, por ello, solo se definen en términos funcionales.[11] Repetidas veces, el autor insiste sobre este punto;[12] como veremos más adelante, esta es una de las condiciones de su eficacia.

*El Reino y la Gloria* conduce precisamente hacia el centro vacío de la máquina gubernamental de Occidente, hacia la *hetoimasía toû thrónou* [el trono vacío]. Sus mecanismos no capturan ni una sustancia ni un hacer, sino la inoperosidad. Ella es también el eje en torno al cual gira la máquina antropológica que Agamben ha pormenorizadamente descripto en *Lo abierto*. Nuestro recorrido, invirtiendo el orden cronológico de edición, irá de *El Reino y la Gloria* a *Lo abierto*. El concepto de inoperosidad, del nos ocuparemos en el próximo capítulo, servirá de puente para pasar de un trabajo al otro.

## 2 una genealogía teológica de la política

Como todas las máquinas agambenianas, también la *máquina gubernamental* de Occidente tiene una estructura doble: *auctoritas* y *potestas*, soberanía y gobierno o, según otra posible formulación, reino y gobierno. Como vimos en el capítulo precedente, el concepto de soberanía es el tema central de *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* y *Estado de excepción*. En *El Reino y la Gloria* (*Homo*

11 Así, por ejemplo, a propósito del dispositivo *homo sapiens*, Agamben afirmará: "*Homo sapiens* no es ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano" (Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale,* Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 34).

12 Ver, por ejemplo: Giorgio Agamben, *Stato di eccezione,* Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 110; *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 116, 118-119; *Che cosa è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, p. 34.

*sacer II*, 2), Agamben aborda su articulación con la otra pieza constitutiva de la *máquina gubernamental*: el gobierno. Pero no se trata solo de completar la investigación iniciada en 1995, sino, como ya hemos señalado, también de reformularla, afrontando la estructura última de la máquina gubernamental, el "arcano central del poder".[13] Las indicaciones del autor, contenidas en la "Premisa" con la que se abre este volumen de la serie, buscan precisamente advertir al lector acerca de los alcances de estos desplazamientos.

En primer lugar, señala Agamben, esta investigación se sitúa en la línea de los trabajos de Michel Foucault. Ello responde fundamentalmente a dos razones. Por un lado, porque el autor retoma dos de los temas centrales de Foucault en su último período: los conceptos de gobierno y de economía. La pregunta central de *El Reino y Gloria* es, en efecto, ¿por qué el ejercicio del poder fue asumiendo en Occidente la forma del gobierno y de la *oikonomía*? Por otro lado, porque la investigación que se propone Agamben, como la que había llevado a cabo Foucault, afronta sus problemas en términos genealógicos. Se trata, precisamente, de una genealogía del gobierno y de la economía. De este modo, *El Reino y la Gloria* se inscribe en la tendencia general del pensamiento de Agamben en sus últimos trabajos, es decir, la de un acercamiento cada vez más acentuado al filósofo francés.

En este acercamiento, sin embargo, no desaparecen las distancias. La segunda indicación preliminar de Agamben busca, precisamente, señalarlas. Su trabajo extiende los límites cronológicos y también temáticos de la genealogía foucaulteana. Agamben se remonta, en efecto, a los primeros siglos del cristianismo, para buscar, a partir de los tratados de teología donde se elaboró conceptualmente el dogma de la Trinidad (un único Dios que es tres personas), el paradigma teológico de la economía y del gobierno. Como expresa con toda claridad el subtítulo de la obra, se trata de una genealogía *teológica* del gobierno y de la economía.

La tercera indicación preliminar concierne precisamente a este recurso a la teología. La herencia teológica de Occidente ha sido objeto – y Agamben retornará repetidas veces sobre ello – de no pocas discusiones en el siglo pasado. La más importante fue, sin dudas, la que tuvo lugar a propósito del concepto de secularización. Ahora bien, precisa nuestro autor, recurrir a la teología para llevar a cabo una genealogía de la morfología política de Occidente no significa

13 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer, II, 2*. Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 10.

atribuir a la teología ningún privilegio causal. Ella solo resulta privilegiada en cuanto laboratorio conceptual "para observar el funcionamiento y la articulación, a la vez interna y externa, de la máquina gubernamental".[14]

Ahora bien, última indicación preliminar del autor, es a partir de este laboratorio conceptual que su investigación ha podido acceder al arcano central del poder en Occidente, esto es, al concepto de Gloria. Por ello, sostiene:

> La sociedad del espectáculo, si llamamos con este nombre a las democracias contemporáneas, es, desde este punto de vista, una sociedad en la que el poder en su aspecto "glorioso" se vuelve indiscernible de la *oikonomía* y del gobierno. Haber identificado integralmente Gloria y *oikonomía* en la forma aclamativa del consenso es, sobre todo, la característica específica de las democracias contemporáneas y su *government by consent*, cuyo paradigma original no está escrito en el griego de Tucídides, sino el árido latín de los tratados medievales y barrocos sobre el gobierno divino del mundo.[15]

*El Reino y la Gloria* rompe, de algún modo, con el estilo de escritura al que Agamben nos tenía acostumbrados. Hasta entonces todos sus libros habían sido de contenida extensión. Ahora no, se trata de una exposición que sobrepasa las trescientas páginas. Es cierto que *La potencia del pensamiento* lo supera, pero es en realidad una compilación de artículos y conferencias. Retomar aquí en detalle el recorrido del autor excede nuestros intereses y objetivos. Nos limitaremos, por ello, a tres ejes expositivos que, a nuestro juicio, dan cuenta de los argumentos centrales de esta obra y de sus resultados. Primero, nos ocuparemos del sentido del término "economía" y de su evolución, de cómo en el discurso de la teología económica va tomando forma la bipolaridad constitutiva de la máquina gubernamental y de las aporías del concepto de orden, que nos revelan el funcionamiento de esta máquina. Luego, de cómo a través de la teología de la providencia se buscó articular la escisión que produce el dispositivo económico entre ser y praxis, entre reino y gobierno, y de la ontología de los actos de gobierno que surge a partir de la doctrina de la providencia. En particular, nos interesan aquí las nociones de *colateralidad* y de *efectualidad*. Finalmente, abordaremos la problemática de la gloria, del centro de la máquina gubernamental. Como ya señalamos, *El Reino y la Gloria* se propone llevar a cabo una genealogía teológica de la política occidental, de sus mecanismos y conceptos. En cada

14 *Ibid*., p. 9.

15 *Ibid*., pp. 10-11.

uno de los ejes expositivos, el autor va, y nosotros lo seguiremos, de la teología a la política. Y, como también ya hemos señalado, dejamos para el próximo capítulo las cuestiones metodológicas que plantea este procedimiento.

**2.1. La bipolaridad del poder: reino y gobierno**

La herencia teológica de la política occidental fue objeto de un encendido debate en el siglo pasado. Carl Schmitt, en *Teología política*, había planteado la cuestión, cuando sostuvo que todos los conceptos decisivos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. Partiendo de aquí, Schmitt se ocupó de describir el paradigma de la teología política, buscando en el pensamiento cristiano los antecedentes y la problemática del concepto moderno de soberanía. Contra Carl Schmitt, el teólogo Erich Peterson sostuvo que el paradigma de una teología política no es una creación de la teología cristiana, sino de la teología judía.[16] A la teología política, Peterson opone otro paradigma, el de una teología económica, elaborado en los tratados teológicos sobre la Trinidad. Más precisamente, según Peterson, es en Filón de Alejandría donde aparece por primera vez la idea de una teología política, con el concepto de un único Dios, una monarquía divina, que gobierna a los hombres y al mundo. Esta idea será retomada y desarrollada, luego, por los primeros escritores cristianos. Particularmente por Eusebio de Cesarea quien justifica la existencia de un único emperador en la existencia de un único Dios. Según sostiene Agamben, autores como Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán o Jerónimo, siguiendo a Eusebio, se sirven del paralelismo entre la unidad del imperio y la unidad de Dios como clave de lectura de la historia. Pero el paradigma de la monarquía divina, sobre el que se funda el paradigma de la teología política, entra en crisis, según Peterson, con la elaboración de la teología de la Trinidad,[17] dando lugar no a una teología política, sino económica.[18]

El debate entre Schmitt y Peterson muestra, según Agamben, no solo que se trata de dos paradigmas opuestos, sino también que están funcionalmente conectados. En cuanto a la oposición, mientras el paradigma de la teología política funda la trascendencia del poder soberano en el monoteísmo, en la

16 Cf. *ibid*., p. 21.

17 El Nuevo Testamento planteaba, en efecto, un problema hasta entonces inédito, pues afirmaba la existencia de un único Dios, pero, al mismo tiempo, sostenía que existían en él, como se dirá más tarde, tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La teología económica será, en este sentido, un primer ensayo de conciliación entre unidad y trinidad.

18 Cf. *ibid*., pp. 22-23.

existencia de un único Dios; el paradigma de la teología económica, en cambio, sostiene la idea de un orden inmanente de la vida divina y de la vida humana. Del primero deriva la teoría moderna de la soberanía y del segundo, la biopolítica moderna y el triunfo moderno de la economía.[19] En cuanto a la conexión funcional entre ambos paradigmas, la cuestión ya está planteada en el pasaje de Gregorio de Nacianzo, teólogo del siglo IV, al que Peterson atribuye un papel estratégico en la elaboración del dogma trinitario, y también en las obras de los apologetas, especialmente en Tertuliano, los que buscarán conciliar economía trinitaria y monoteísmo.[20]

Por ello, si, por un lado, resulta necesario extender la tesis schmittiana de la secularización hacia los conceptos de gobierno y economía y describir, entonces, el paradigma de la teología económica, para llevar a cabo la genealogía de la economía y del gobierno; por otro, también resulta necesario mostrar el modo en que ambos paradigmas se articulan. La primera tarea conducirá a Agamben hacia el análisis de los tratados que dieron forma a la teología de la Trinidad; la segunda, hacia la teología de la gloria.

Ahora bien, según sostiene nuestro autor:

> la comprensión del dogma trinitario sobre el cual se funda la argumentación de Peterson presupone, entonces, una comprensión preliminar del "lenguaje de la economía" y solo cuando hayamos explorado este *lógos* en todas sus articulaciones podremos identificar lo que estaba verdaderamente en juego en el debate entre los dos amigos-adversarios sobre la teología política.[21]

Esta es la tarea del segundo capítulo de la obra, "El misterio de la economía". Aunque en sí misma la argumentación es clara, el análisis de los textos, desde los clásicos griegos hasta los autores cristianos del siglo IV, puede hacer perder de vista el movimiento general de la argumentación. Por ello, más que reconstruir el análisis preciso de cada texto, nos interesa sobre todo marcar los momentos decisivos de este capítulo.

Primero, Agamben se detiene en el sentido del término "economía" en los autores clásicos, particularmente en Aristóteles y en Quintiliano. Según señala,

---

19 Cf. *ibid*., pp. 13-15.

20 Cf. *ibid*., pp. 25-26.

21 *Ibid*., p. 27.

con el término "*oikonomía*" los griegos hacen referencia a un paradigma gestional y no epistémico. Este término, más que un sistema de normas o una ciencia en sentido propio, "designa una praxis y un saber no-epistémico".[22] Teniendo en cuenta la tajante división que Aristóteles establece entre *pólis* [ciudad] y *oikía* [casa], el término "*oikonomía*" es utilizado para hablar de la gestión funcionalmente ordenada de la casa, de la disposición articulada de sus integrantes y de sus cosas. "*Oikonomía*" significa, en pocas palabras, la praxis ordenada a un fin. El sentido que este término adquiere en la retórica latina, por ejemplo en Quintiliano, puede ser visto como una extensión de su significado en el griego clásico; aunque ya no está referido al orden de la casa sino al de las partes de la oración. Resulta relevante señalar que el término griego "*oikonomía*" es traducido al latín por "*dispositio*". No se trata, señala Agamben, solo de "una simple disposición, pues implica, además del orden de los temas [*táxis*], una elección [*diaíresis*] y un análisis [*exergasía*] de los argumentos".[23]

A partir de aquí, nuestro autor aborda la problemática cuestión del sentido del término "*oikonomía*" en los escritos del apóstol Pablo. De acuerdo con una opinión bastante difundida, el término posee ya en Pablo un sentido propiamente teológico. Así, en expresiones como la "economía de la salvación", "*oikonomía*" haría referencia al plan divino de la redención. La intención de Agamben, en cambio, es mostrar que no existe en Pablo y tampoco en los primeros escritores cristianos este pretendido sentido teológico del término "*oikonomía*". Para Agamben, aun en la expresión "economía del misterio", que ha dado pie a la tesis de un uso técnico del término en el ámbito de la teología, se trata, como en otros textos de más fácil interpretación, de un encargo fiduciario. En este sentido Pablo habla, por ejemplo en 1 *Cor*. 9, 16-17, de *oikonomían pepistéuomai* [literalmente, confiar una economía]. Agamben observa, por otro lado, cómo todo el léxico paulino de la comunidad mesiánica pertenece al vocabulario doméstico de la economía. Ella se compone, en efecto, de *esclavos*, *servidores*, *administradores*, etc. Esta descripción económica de la *ekklesía* [asamblea], concepto originalmente político, se inscribe en la tendencia general de la época a entrelazar ambos vocabularios, el de la *pólis* y el de la *oikía*.[24]

22 *Ibid*., p. 33.

23 *Ibid*., p. 34.

24 Cf. *ibid*., pp. 36-38.

Tampoco es posible afirmar, según nuestro autor, que exista un sentido teológico del término en los autores cristianos de los siglos II y III. Y ni siquiera es posible encontrar un tal sentido en el caso de Hipólito y Tertuliano, cuando el vocabulario económico es utilizado para describir la articulación de la vida interna de la Trinidad.[25]

Dos observaciones al respecto merecen ser señaladas. En primer lugar, la relevancia que tuvo el uso del término "*oikonomía*" en el ámbito de la retórica, para la elaboración del dogma trinitario. En este sentido, no debe pasarse por alto que Cristo es llamado el *lógos* [la palabra] del Padre.[26] En segundo lugar, el hecho de que, hasta la formación de un vocabulario metafísico-filosófico apropiado, la conciliación entre la unidad y la trinidad de Dios se llevó a cabo en términos económicos. Por ello, con la elaboración de la dogmática niceno-constantinopolitana, la teología económica tenderá a desaparecer.[27]

En los primeros esfuerzos teológicos para pensar conceptualmente la unidad y la trinidad de Dios, el término "*oikonomía*" será utilizado para hablar de la praxis divina, de su actividad dirigida a un determinado fin. No se trata, por ello, de un nuevo sentido, sino del mismo que tenía en su origen. Solo que ahora, este sentido ha sido desplazado, del ámbito de la *oikía* al de la vida íntima de Dios. De este modo, la economía, que en Pablo hace referencia a la actividad tendiente a cumplir el encargo que le había sido confiado por Dios, pasa a significar la actividad misma de Dios, personificada en el Hijo, el *Lógos*. Por ello, la expresión paulina terminará invirtiéndose. Ya no se trata de una "economía del misterio", sino del "misterio de la economía": la praxis de Dios, su economía, en sí misma misteriosa.[28]

Es a partir de aquí que los autores cristianos desarrollarán una concepción de la historia en términos económicos, es decir, como economía de la salvación. En Orígenes, según Agamben, el nexo entre economía e historia aparece con toda claridad. La interpretación de las *Escrituras*, para Orígenes, tienen como finalidad, precisamente, descubrir el misterio de la economía, es decir, el plan divino que gobierna la historia. Clemente de Alejandría, por su parte, vincula explícitamente la economía divina, así entendida, con la noción originariamente estoica de providencia [*prónoia*].[29]

25 Cf. *ibid*., p. 49.

26 Cf. *ibid*., p. 44.

27 Cf. *ibid*., p. 50.

28 Cf. *ibid*., p. 53.

29 Cf. *ibid*., pp. 59, 61.

Una última deriva del término interesa particularmente a nuestro autor. A partir de los siglos VI y VII, en particular en el ámbito del derecho canónico, *oikonomía* tendrá también el sentido de *dispensatio*, excepción.[30] Cuando no se aplica estrictamente la ley, se habla en efecto de "hacer uso de la economía".

Ahora bien, el recurso a la economía, a su vocabulario y a sus conceptos, les permitió a los primeros teólogos de la Trinidad afirmar la unicidad de Dios, sin necesidad de negar la pluralidad de personas. En Dios hay una única *ousía* o sustancia. Se evitaba, de este modo, caer en el politeísmo. La pluralidad de personas no concierne al ser de Dios, sino solo a su actividad, a su economía. Según Agamben, el precio que tuvo que pagar el pensamiento cristiano, para evitar el politeísmo, fue el de introducir en Dios una división entre su ser y su obrar, entre ontología y praxis divinas. Esta bipolaridad es, en definitiva, una consecuencia de los dos usos teológicos del término "*oikonomía*": el primero que se utilizaba para hablar de la organización interna de la divinidad, de su ser; el segundo, para el gobierno divino de la historia, para la economía de la salvación.

Una primera consecuencia capital de la bipolaridad entre ser y praxis concierne a los conceptos de voluntad y libertad. Con toda razón, observa también nuestro autor que hay una noción de la concepción cristiana del mundo que es incompatible con el mundo clásico, la noción de creación o, más precisamente, de creación libre. Para el cristianismo, en efecto, Dios no crea el mundo por necesidad, sino de manera libre. Por ello, entre el ser de Dios y su actividad, como en el dispositivo que los vincula, los teólogos se ven obligados a colocar la voluntad libre. Acerca de la herencia conceptual de la primacía atribuida a la voluntad libre, Agamben afirma:

> El primado de la voluntad, que, según Heidegger, domina la historia de la metafísica occidental y llega a su punto cúlmine con Schelling y Nietzsche, tiene su raíz en la fractura entre el ser y el obrar en Dios y, por lo tanto, desde el principio es solidaria con la *oikonomía* teológica.[31]

Una segunda consecuencia concierne a la relación entre gobierno y anarquía. Toda la controversia de los siglos IV al VI contra Arrio tuvo como eje la cuestión de la *arché* [principio] del Hijo. Contra Arrio, la posición que finalmente adoptará como propia la iglesia será la de sostener que el Hijo, que asume en

30 Cf. *ibid*., p. 63.

31 *Ibid*., p. 72.

su persona la tarea salvífica de Dios, es sin *arché*, es anárquico. También esta postura tendrá una importante consecuencia en Occidente.

> La fractura entre ser y praxis y el carácter anárquico de la *oikonomía* divina constituyen el lugar lógico en el que se hace comprensible el nexo esencial que une, en nuestra cultura, el gobierno y la anarquía. No solo algo así como un gobierno providencial del mundo es posible solo porque la praxis carece de fundamento en el ser; además, este gobierno, que como veremos tiene su paradigma en el Hijo y en su *oikonomía*, es él mismo íntimamente anárquico. La anarquía es lo que el gobierno debe presuponer y asumir como el origen del que proviene y, a su vez, como la meta hacia la que se sigue dirigiendo. (Benjamin tenía razón en este sentido cuando escribía que no hay nada tan anárquico como el orden burgués; y la broma que Pasolini pone en labios de uno de los jerarcas del film Saló: "La única anarquía verdadera es la del poder", es absolutamente seria).[32]

Por último, la bipolaridad entre ser y praxis llevará a una oposición entre *teología*, la que en un sentido estricto se ocupa del ser de Dios, y *economía*, cuyo objeto será, en cambio, su praxis. Surgirán así "dos racionalidades diferentes, cada una con su propia conceptualidad y sus propias características específicas".[33] A la racionalidad específica del discurso teológico remite el paradigma de la soberanía y a la racionalidad de la economía remite el paradigma del gobierno. Ambas forman un sistema, precisamente, bipolar cuya comprensión resulta necesaria para interpretar la historia política de Occidente.[34]

A esta altura de su exposición, Agamben se ocupa de mostrar las raíces teológicas de la bipolaridad entre soberanía y gobierno o entre reino y gobierno. Comienza, en realidad, no de manera cronológica, sino aludiendo, por un lado, a los relatos arturianos de la Mesa redonda, que tienen como personaje central al rey mal herido o mutilado, y, por otro, a la polémica entre Schmitt y Peterson antes mencionada. Para Agamben, en efecto, el rey mutilado de la tradición arturiana expresa un auténtico mitologema político en la forma literaria de la leyenda. Se trata de la idea de una soberanía impotente,[35] la misma que también encuentra su expresión en la célebre frase: el rey reina, pero no gobierna (citada habitualmente en francés: *le roi règne, mais il ne gouverne pas*). El origen de esta frase y de la idea que ella expresa había sido parte del debate

32 *Ibid*., p. 80.

33 *Ibid*., p. 77.

34 Cf. *ibid*., p. 82.

35 Cf. *ibid*., p. 84.

entre Peterson y Schmitt. Mientras para Schmitt esta fórmula se remonta no más atrás del siglo XVI, para Peterson, en cambio, es necesario retrotraerla a los albores de la teología cristiana. En este punto, observa Agamben, el mérito de Peterson, más que el intento de demostrar la imposibilidad de una teología política cristiana, ha sido el de haber establecido el paralelismo entre el paradigma liberal que separa el reino del gobierno y el teológico que separa en Dios su ser y su praxis.[36] Una genealogía de la separación entre reino y gobierno se hace necesaria entre otras razones, según Agamben, porque, más allá del mérito de haber establecido el paralelismo que señalamos, Peterson busca imputar la separación entre reino y gobierno a la teología judía y pagana, y no a la cristiana. Aquí, como ya había sucedido a propósito de la formación de la teología trinitaria, la estrategia de Peterson consiste en eludir la herencia económica del pensamiento cristiano.

La genealogía de la separación entre reino y gobierno parte, en Agamben, de un texto que también había sido objeto de un polémico debate entre Schmitt y Peterson, el último capítulo del libro XII de la *Metafísica*, donde Aristóteles se interroga acerca del modo en que el universo posee el bien. Dos son las posibilidades exploradas: que el universo posea el bien como algo separado o como un orden. Con otros términos, se trata de establecer si el bien es trascendente al mundo o inmanente a él. En realidad, la argumentación de Aristóteles no tiende a eliminar una de las alternativas, sino a mostrar cómo puede conciliarse el bien inmanente del mundo, el orden del universo, con el bien trascendente, el motor inmóvil. Para ello, se sirve de dos imágenes, la del general que ordena su ejército y la del orden de la casa, es decir, el orden económico. Vemos cómo, observa Agamben, el problema de la relación entre trascendencia, el bien separado, e inmanencia, el bien que el universo posee en sí mismo, es equivalente al problema de la relación entre ontología y praxis, entre ser y acción.[37] En efecto, mientras el bien separado, es una *ousía* [sustancia], el motor inmóvil; el bien inmanente es una relación, el orden que reina en el universo, que es una consecuencia de la actividad del bien separado, de la acción de ordenar.

Este texto de Aristóteles, observa Agamben, ha sido una referencia constante de los tratados medievales titulados *De bono* [*Acerca del bien*] o *De gubernatione mundi* [*Acerca del gobierno del mundo*]. Ha sido fuente de inspiración y también

36 Cf. *ibid*., p. 88.

37 Cf. *ibid*., p. 98.

de aporías, sobre todo en cuanto concierne al concepto de orden. Al respecto, un ejemplo sobre el que nuestro autor se detiene detalladamente es Tomás de Aquino. Encontramos en él dos nociones de orden: el orden de cada una de las cosas creadas respecto de Dios (*ordo ad unum*, orden respecto de uno) y el orden de las cosas creadas entre sí (*ordo ad invicem*, orden recíproco). A propósito de estas dos formas del orden, afirma Agamben:

> La aporía que marca, como una sutil hendidura, el maravilloso orden del cosmos medieval comienza a volverse ahora más visible. Las cosas son ordenadas en la medida en que se encuentran entre sí en una determinada relación, pero esta relación no es más que la expresión de su relación con el fin divino; y, viceversa, las cosas son ordenadas en tanto están en cierta relación con Dios, pero esta relación se expresa solamente a través de su relación recíproca. El único contenido del orden trascendente es el orden inmanente, pero el sentido del orden inmanente no es sino su relación con el fin trascendente. *"Ordo ad finem" [orden en relación al fin]* y *"ordo ad invicem" [orden recíproco]* remiten el uno al otro y se fundan entre sí. El perfecto edificio teocéntrico de la ontología medieval descansa sobre este círculo y no tiene otra consistencia más allá de él.[38]

Antes de Tomás, según nuestro autor, el texto donde aparece con mayor claridad la aporía del orden es el *De genesis ad litteram*, el comentario literal al libro del *Génesis*, de san Agustín. Según Agustín, Dios no es orden en sí mismo, sino en su actividad de ordenar o, dicho de otra manera, el ser de Dios es orden solo en cuanto actividad de ordenar. La identidad entre ser y praxis, afirmada aquí respecto del orden, ha sido, según Agamben, una de las herencias decisivas que la teología ha legado al pensamiento moderno. "Cuando Marx, a partir de los Manuscritos de 1844, piensa el ser del hombre como praxis, y la praxis como autoproducción del hombre, en el fondo no hace otra cosa que secularizar la concepción teológica del ser de las criaturas como operación divina".[39]

Para la constitución del paradigma que separa el reino del gobierno, junto al libro XII de la *Metafísica*, también ha sido determinante la recepción teológica del *Liber de causis* [*Libro acerca de las causas*] de Proclo, aunque fue atribuido a Aristóteles durante el Medioevo, donde se distingue entre causas primera y segundas. En su comentario al *Liber de causis*, santo Tomás presenta

38 *Ibid*., p. 102.

39 *Ibid*., p. 106.

la causa primera como causa universal o general y a las causas segundas como causas particulares. Además, es necesario subrayar que santo Tomás concibe dos modos de acción de las causas particulares que corresponden a los dos modos del orden, respecto de un principio único (*ordo ad unum*) y recíproco (*ordo ad invicem*). En su *De gubernatione mundi*, Tomás se servirá de estas distinciones para articular su doctrina del gobierno divino del mundo, es decir, su doctrina de la providencia. La providencia general (reino) equivaldrá al régimen de la causa primera y la providencia especial (gobierno), al de las causas segundas. La jerarquía de las causas, primeras y segundas, le permitirá establecer el modo de la relación entre providencia general y especial, entre el modo en que Dios reina en el mundo y la manera en que lo gobierna.[40]

Ya no en el orden estrictamente teológico, sino en el ámbito del derecho canónico, es posible encontrar un antecedente técnico, es decir, jurídico-político de la separación entre reino y gobierno en la doctrina que distingue la *dignitas* [dignidad] de la *administratio* [administración] y en la doctrina que elaboró la noción jurídica de *plenitudo potestatis* [plenitud de la potestad], retomando la distinción precedente. Según la primera, –la referencia de Agamben es a Huguccio de Pisa– la locura de un príncipe, por ejemplo, no debería llevar a su destitución, sino a la separación entre la dignidad que posee su persona y el ejercicio que, en este caso, debe ser confiado a un coadjutor.[41] Respecto de la doctrina de la *plenitudo potestatis*,[42] ella surge a propósito del debate sobre las dos espadas, espiritual y mundana, es decir, sobre el poder papal y su relación con el imperial. Se puede hablar de plenitud de la potestad cuando una causa primera puede hacer sin las causas segundas todo lo que puede hacer con ellas. El papa, dada la superioridad del poder espiritual, posee la plenitud de la potestad. La cuestión que surge y en la que se interesa particularmente Agamben es la de saber por qué, entonces, es necesario un poder mundano. ¿Por qué hay dos espadas? Según los autores de la época, la espada mundana, el imperio, no ha sido instituido a causa de la deficiencia del poder espiritual, sino para que este pueda ocuparse de las cosas espirituales sin necesidad de atender a las cosas materiales. Por ello, concluye Agamben:

40 Cf. *ibid*., pp. 111-112.

41 Cf. *ibid*., p. 113.

42 Cf. *ibid*., p. 115.

> Más allá de la contienda acerca de la superioridad de una espada sobre la otra, que ha ocupado de modo exclusivo la atención de los estudiosos, lo que está en juego en la división entre los dos poderes es asegurar la posibilidad del gobierno de los hombres. Esta posibilidad exige presuponer una *plenitudo potestatis*, que debe, sin embargo, separar inmediatamente de sí su ejercicio efectivo (la *executio*), que va a constituir la espada secular. Desde el punto de vista teórico, el debate no es tanto entre los defensores de la primacía del sacerdocio o los del imperio, sino entre "gubernamentalistas" (que conciben el poder como ya siempre articulado según una doble estructura: potestad y ejecución, Reino y Gobierno) y los partidarios de una soberanía de la que no es posible separar la potencia y el acto, *ordinatio* [ordenamiento] y *executio*.[43]

### 2.2. Una ontología de los actos de gobierno

El cristianismo hará frente a la escisión entre ser y praxis, en la que desemboca la ontología clásica, con la elaboración de una doctrina teológica de la providencia. Por un lado, esta doctrina hereda las nociones y la problemática del estoicismo, donde de hecho surgen las primeras teorías de la *prónoia* [providencia]. Por otro lado, la doctrina cristiana es heredada por la teoría y la práctica moderna del gobierno. Desde esta perspectiva, la teología de la providencia es vista como "el paradigma epistemológico del gobierno moderno".[44]

Agamben llega a estas conclusiones partiendo de una observación, en parte crítica, respecto de la investigación llevada a cabo por Foucault en *Seguridad, territorio, población*. En este curso, Foucault se ocupa de mostrar cómo, a partir del siglo XVII, el gobierno fue tomando progresivamente la forma de una economía, de un gobierno de los hombres. Ello se debe, de acuerdo con su argumentación, a la emergencia de la problemática de la población. Foucault presenta, además, al pastorado cristiano como un antecedente genealógico de esta profunda transformación de los mecanismos de ejercicio del poder. El Occidente moderno habría encontrado en el gobierno de las almas un conjunto de temas y técnicas de los que se apropió, reconfigurándolos, para elaborar sus propias prácticas de gobierno de los cuerpos. Agamben acepta la tesis de Foucault acerca de la genealogía cristiana de las formas modernas del poder, pero la corrige cronológica y temáticamente. En efecto, para nuestro autor, la relación de la gubernamentalidad económica con el cristianismo va mucho más allá del pastorado, hunde sus raíces en la *oikonomía* trinitaria de los primeros siglos.[45]

43 *Ibid*., p. 118.

44 *Ibid*., p. 159.

45 Cf. *ibid*., p. 127.

Ahora bien, no es a través de los tratados medievales *De regimine* [*Sobre el régimen*] que debe rastrearse este vínculo, sino en aquellos titulados *De gubernatione mundi* [*Acerca del gobierno del mundo*], es decir, en los tratados donde se aborda la cuestión de cómo Dios gobierna a las cosas creadas y a los hombres y donde, como respuesta, la noción de providencia encuentra un desarrollo sistemático. Es precisamente a través de la teología de la providencia que la moderna gubernamentalidad económica se vincula con la antigua doctrina de la Trinidad. Mostrarlo supone detenerse antes en el análisis del modo en que la *prónoia* de los filósofos estoicos de los primeros siglos se convirtió en la *providentia* de la teología medieval. En este proceso se formó lo que Agamben denomina la *máquina providencial*, cuya descripción le permitirá elaborar una *ontología de los actos de gobierno*.

Respecto de los orígenes filosóficos de la máquina providencial, el primer lugar lo ocupa el tratado de Crisipo (filósofo estoico del siglo III a.C.), *Sobre la providencia*. Para nuestro autor, la herencia que Crisipo deja a la filosofía y la teología es la conexión que establece entre providencia y mal.[46] El mal, según Crisipo, no surge de la naturaleza misma de las cosas, la que ha sido establecida según la providencia, sino solo por concomitancia. Así, por ejemplo, la fragilidad del cráneo humano ha sido una consecuencia concomitante al hecho de que la utilidad de la cabeza requería que estuviese formada por huesos pequeños y tenues.[47] En su análisis de la formación de la máquina providencial, Agamben pasa de Crisipo a Alejandro de Afrodisia (s. II d.C.). No se trata esta vez de un filósofo estoico, sino de un comentador de Aristóteles que, precisamente en lo que concierne a la noción de providencia, se opone al estoicismo. Para Alejandro, en consonancia con el libro XII de la *Metafísica*, si Dios tuviese que ocuparse de los mínimos detalles de todas las cosas, sería un dios ontológicamente inferior a las cosas. Pues, según el principio Aristotélico, lo que es en vista de otra cosa es inferior a esta y le está subordinado. A pesar de ello, tampoco es aceptable, para Alejandro, que haya cosas que se producen de manera completamente accidental, sin que Dios tenga conocimiento de ellas, aunque se produzcan de manera involuntaria. Para escapar de esta alternativa y hacer inteligible el concepto de providencia, entre lo que se produce *por sí mismo*, por naturaleza, y lo que sucede *por accidente*, Alejandro buscará pensar una natura-

46 Cf. *ibid*., p. 131.

47 Se trata del ejemplo que Leibniz retoma de la paráfrasis que Pierre Bayle hizo de un texto de Crisipo. Cf. *ibid*., p. 131.

leza intermedia, la de lo involuntario no-accidental o, según la expresión utilizada por Agamben, la de los efectos colaterales calculados.[48] Son involuntarios porque se trata de efectos que no han sido buscados por sí mismos, pero que se producen en razón de la cosa que sí es buscada por sí misma. Ello, sin embargo, no significa que sean accidentales, puesto que se los puede prever teniendo en cuenta la conexión racional de los hechos. Por ello, Afirma Agamben:

> En Alejandro, en consonancia con la teología aristotélica de la que parte, la teoría de la providencia no está pensada para fundar un Gobierno del mundo; y sin embargo, la correlación entre lo general y lo particular resulta de modo contingente, aunque consciente, de la providencia universal. El dios que reina, pero no gobierna, hace posible de esta manera el gobierno. El gobierno es, entonces, un epifenómeno de la providencia (o del reino).[49]

Aunque en una perspectiva completamente diferente, lo mismo puede afirmarse acerca de la correlación que Plutarco (s. I-II) establece entre providencia y destino. Mientras la providencia corresponde al plano de lo universal, el destino, al plano de los efectos particulares que derivan de lo universal. Entre ambos planos Plutarco establece una relación de *colateralidad* o de *efectualidad*.

> Pero nada es más ambiguo que la relación de “colateralidad” o “efectualidad” (*akolouthía*). Es preciso tomar nota de la novedad que esta concepción introduce en la ontología clásica. Invirtiendo la definición aristotélica de la causa final y su primado, ella transforma en "efecto" lo que en Aristóteles aparecía como fin (…). Lo propio de la máquina providencia-destino es, entonces, funcionar como un sistema de dos polos que termina produciendo una especie de zona de indiferencia entre lo primario y lo secundario, lo general y lo particular, la causa final y los efectos. Y aunque Plutarco, como Alejandro, no tuviera de ningún modo en la mira un paradigma gubernamental, la ontología "efectual" que resulta de su pensamiento, contiene de algún modo la condición de posibilidad del gobierno, entendido como una actividad que no está dirigida, en última instancia, ni a lo general ni a lo particular, ni a lo primario ni a lo consecuente, ni al fin ni a los medios, sino a su correlación funcional.[50]

Los pensadores cristianos recibieron a través de Boecio (s. V-VI), de su *Consolación de la filosofía*, la ontología de la efectualidad a la que conduce el

48 Cf. *ibid*., p. 134.

49 Ídem.

50 *Ibid*., p. 138.

dispositivo estoico providencia-destino. No se trata, sin embargo, de una mera transmisión. En Boecio, el dispositivo estoico se convierte en "una perfecta máquina de gobierno",[51] que articula en su interior todas las duplicidades que hasta ahora la caracterizaban: providencia-destino, universal-particular, trascendencia-inmanencia. Dios, para Boecio, gobierna el mundo de dos maneras diferentes, según un principio trascendente y eterno y según una economía inmanente articulada en el tiempo. Pero, a pesar de su doble modo, se trata de la misma acción divina que se presenta a veces como providencia y a veces como destino o economía. Según la expresión de Boecio, el orden del destino procede de la simplicidad de la providencia.

Como dijimos, no es en los tratados *De regimine*, sino en los *De gubernatione mundi* en los que se interesa Agamben. Son ellos los que han elaborado una teología de la providencia como gobierno divino del mundo y, por esta razón, a ellos debe remitirse una genealogía de la gubernamentalidad moderna. Entre los muchos autores posibles, la atención de Agamben se enfoca en el *De gubernatione mundi* de santo Tomás, donde la máquina providencial y la ontología de la efectualidad alcanzarán una formulación todavía más articulada que en Boecio. Tomás buscará evitar, al mismo tiempo, la tesis atribuida al pensamiento islámico, según la cual Dios interviene inmediatamente en cada acción de las criaturas (casi como un milagro continuo), y la tesis contraria, para la cual Dios solo interviene en el momento de la creación dándole a cada cosa su propia naturaleza y capacidad de obrar. Sirviéndose de las distinciones que ya hemos visto, entre *ordo ad Deum* y *ordo ad invicem* y entre causas primeras y segundas, Tomás circunscribirá la acción de gobierno de Dios al *ordo ad invicem* y a las causas segundas. Al respecto, sostiene Agamben:

> El sentido de la escisión constitutiva del *ordo* y su nexo con el sistema bipartito Reino/Gobierno, ontología/*oikonomía* comienza en este punto a volverse manifiesto. El Reino concierne al *ordo ad deum*, la relación de las criaturas respecto de la causa primera. En esta esfera, Dios es impotente o, mejor dicho, no puede actuar sino en la medida en que su acción coincide ya siempre con la naturaleza de las cosas. El gobierno concierne, en cambio, al *ordo ad invicem*, la relación contingente de las cosas entre sí. En esta esfera, Dios puede intervenir suspendiendo, sustituyendo o extendiendo la acción de las causas segundas. Sin embargo, los dos órdenes están funcionalmente unidos, en el sentido en que la relación ontológica de Dios con las criaturas –en la que él es, al mismo tiempo, absolutamente íntimo y absolutamente

51 *Ibid*., p. 143.

> impotente– es la que funda y legitima la relación práctica de gobierno con ellas, al interior de la cual (es decir, en el ámbito de las causas segundas) sus poderes son ilimitados. La escisión entre ser y praxis que la *oikonomía* introduce en Dios funciona, en realidad, como una máquina de gobierno.[52]

En la máquina gubernamental así concebida, Tomás distingue la *ratio gubernationis* (la razón del gobierno) de la *executio* (la ejecución) o, según otra terminología, entre la *ordinatio* (la acción de ordenar racionalmente) y la *ordinis executio* (la acción de establecer el orden en las cosas). Dios lleva a cabo inmediatamente la primera de estas operaciones, es decir, piensa el orden. Para la segunda operación, *executio* u *ordinis executio*, en cambio, se sirve de agentes subalternos. De este modo, también los seres creados participan del gobierno divino del mundo. Por otro lado, según Tomás, mientras el orden considerado en su principio divino, la providencia, es uno e inmutable; en las causas segundas, el destino, es múltiple y cambiante. Además, en el caso de los seres racionales, la providencia no solo se sirve de su naturaleza para gobernarlas, sino también de la gracia.

Una última observación de Agamben, respecto del modo en que, con el desarrollo de la teología de la providencia, fue configurándose la máquina gubernamental de Occidente, concierne a la *vicariedad* del poder. La relación, sostiene, entre Reino y Gobierno es esencialmente vicaria.

> La vicariedad implica, entonces, una ontología –o mejor dicho, la sustitución de la ontología clásica por un paradigma "económico" en el cual ninguna figura del ser está, como tal, en posición de *arché*, sino que lo originario es la propia relación trinitaria, donde cada una de las figuras *gerit vices,* hace las veces de la otra. El misterio del ser y de la divinidad coincide sin residuos con su misterio "económico". No hay una sustancia del poder, sino solo una "economía", solo "gobierno".[53]

Al final de este recorrido que, como hemos visto, va de Crisipo a Tomás de Aquino, del siglo III a.C. al XIII d.C., Agamben formula en siete proposiciones, que resumimos aquí, lo que denomina una *ontología de los actos de gobierno*:[54] 1) Con la doctrina de la providencia, la filosofía y la teología buscan afrontar la escisión que introdujo el discurso económico en la ontología clásica, esto es, la

52 *Ibid*., p. 150.

53 *Ibid*., pp. 155-156.

54 Cf. *ibid*., pp. 157-159.

separación entre ser y praxis. 2) Con esta doctrina se procura conciliar también la escisión gnóstica entre un dios ocioso y un dios activo, y su legado a la teología cristina, es decir, la escisión entre trascendencia divina y gobierno inmanente del mundo. 3) Por ello, aunque sea unitaria, la máquina providencial articula dos niveles: trascendencia/inmanencia, providencia general/providencia especial, causas primeras/causas segundas, eternidad/temporalidad, conocimiento intelectual/praxis. 4) El efecto colateral es el paradigma de la acción de gobernar. El gobierno no está directamente orientado a él, pero se produce como consecuencia de la aplicación de una ley general. 5) La división de poderes es una consecuencia de la bipolaridad de la máquina providencial. 6) De la vicariedad de todo poder se sigue que no hay una substancia del poder, sino solo una economía. 7) La bipolaridad de la máquina providencial hace que la acción de gobernar deje espacio a la libertad de los gobernados.

El doble apéndice final del libro acerca del concepto de economía en la modernidad agrega algunas consideraciones, a nuestro juicio, fundamentales acerca del sentido de esta genealogía teológica de la política. Este apéndice, en efecto, permite visualizar de manera más precisa la herencia teológica de la modernidad política.

El primer apéndice está dedicado a los conceptos de ley y milagro en los siglos XVI-XVIII (en Pascal, en Malebranche, en Bayle) y sobre todo al modo en que la problemática de la teología de la providencia (general y particular, reino y gobierno) sigue estando presente y estructura la filosofía política de Rousseau. Como ocurría en la teología acerca del ser de Dios, Rousseau afirma la indivisibilidad de la soberanía, pero, como también ocurría en la teología, esta unidad indivisible articula en sí misma la escisión entre soberanía y gobierno, voluntad general y voluntad particular, poder legislativo y poder ejecutivo. De este modo, en Rousseau, donde no se trata de la soberanía dinástica, sino de la soberanía democrático-popular, funciona todavía, sostiene Agamben, el dispositivo económico providencial. El pensamiento político de Rousseau, como los resultados de su investigación genealógica, muestran precisamente cómo el verdadero problema político no es la soberanía, el rey o la ley, sino el gobierno, el ministro y la policía.[55]

El segundo apéndice está dedicado al uso del término “economía” en el siglo XVIII, al concepto de economía de la naturaleza (el orden natural de las cosas que ya había afirmado la teología de la providencia) y de “mano invisible” (de una mano que, como Dios, gobierna sin ser vista). Agamben, por supuesto,

55 Cf. *ibid*., pp. 301-303.

quiere mostrar el origen teológico de estas nociones, pero sobre todo cómo, a través de ellas, la teología sigue vigente en el ateísmo y el providencialismo, en la democracia.[56] Con otras palabras, la Modernidad no ha excluido a la teología, más bien, la ha consumado.

### 2.3. De la gloria al consenso

Como sugiere el autor ya en las primeras páginas del libro, la articulación entre reino y gobierno solo se vuelve plenamente inteligible desde la perspectiva de la gloria, es decir, a partir de la dimensión pública donde el poder es objeto de celebración y alabanza. En realidad, en un primer momento, Agamben remite la polaridad reino/gobierno a la polaridad gloria/ministerio; pero, en un segundo momento, muestra cómo la gloria sobrevive al gobierno. Para la formulación y la articulación de la polaridad reino/gobierno, como vimos, Agamben analizaba la formación del paradigma de la teología económica y de la teología de la providencia; ahora, para mostrar el modo en que reino y gobierno alcanzan su articulación más acabada en la dimensión gloriosa del poder, recurrirá a otro tópico teológico, la angelología, la doctrina de los ángeles. En este contexto, la noción de jerarquía (literalmente: poder sagrado) le permitirá abordar el paralelo entre poder espiritual y poder terrenal, entre angelología y burocracia, presente en la teología de los ángeles desde sus comienzos.

> Una vez establecida la centralidad de la noción de jerarquía, ángeles y burócratas, al igual que en el universo kafkiano, tienden a confundirse: no solo los mensajeros celestes se disponen según oficios y ministerios, también los funcionarios terrenales adquieren a su vez semblantes angélicos y, como los ángeles, se vuelven capaces de purificar, iluminar y perfeccionar. Según una ambigüedad que caracteriza profundamente la historia de la relación entre el poder espiritual y el poder secular, la relación paradigmática entre angelología y burocracia corre o bien en un sentido, o bien en el otro: a veces, como en Tertuliano, la administración de la monarquía terrena es el modelo de los ministerios angélicos, otras veces la burocracia celeste es la que provee el arquetipo de la burocracia terrena.
>
> En todo caso, lo decisivo es que mucho antes de que la terminología de la administración y el gobierno civil empezara a ser elaborada y fijada, ella ya estaba constituida firmemente en el ámbito angelológico. No solo el concepto de jerarquía, también el de ministerio y misión encuentran, como hemos visto, su primera y articulada sistematización justamente a propósito de las actividades angélicas.[57]

56 Cf. *ibid*., p. 314.

57 *Ibid*., p. 175.

El punto de partida lo constituye nuevamente un escrito de Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* [*El libro de los ángeles. Situación y significado de los santos ángeles en el culto*], publicado el mismo año que *El monoteísmo como problema político*, 1935. Mientras en esta última obra Peterson niega, como vimos, la existencia de una teología política en el cristianismo, en su trabajo sobre los ángeles sostiene, por un lado, que la iglesia terrena está originariamente unida a la iglesia celestial a través de las celebraciones litúrgicas y, por otro, que de este modo ambas están en relación con la esfera política. Con otros términos, la *politicidad* del cristianismo radica en su carácter público, en su *publicidad* cultural. Los ángeles son los garantes de esta relación. La iglesia terrenal se vuelve política en la medida en que participa de las alabanzas que los ángeles tributan eternamente a Dios, es decir, de la Gloria.[58]

Ahora bien, la teología, dato que –como señala Agamben– Peterson no podía ignorar, siempre ha sostenido una doble función de los ángeles. Ellos no solo son los encargados de alabar a Dios, sino también sus ministros, los que colaboran con Él en la administración del gobierno del mundo. Cada uno de los ángeles cumple, además, con esta doble función; ella es constitutiva de su naturaleza. No sorprende, por ello, que casi la mitad del tratado *De gubernatione mundi*, de Tomás, esté dedicado a la angelología. Para Tomás, en efecto, un gobierno es más perfecto si se sirve de intermediarios para ejecutar sus disposiciones. Establecido este principio y sosteniendo que Dios no gobierna el mundo directamente, sino a través de sus ángeles, Tomás se ocupa, observa Agamben, de detallar puntillosamente las relaciones recíprocas entre los ángeles. Es aquí donde desempeña un papel de primer orden el concepto de jerarquía. Se trata de un concepto que se remonta a los orígenes de la angelología, al que puede ser considerado como el primer gran tratado sobre el tema, titulado precisamente *La jerarquía celeste*, del Pseudo-Dionisio (s. V-VI). Sagrado y divino, sostiene Dionisio, es lo jerárquicamente ordenado, pues el orden jerárquico es la manifestación misma del orden divino. De este modo, entre economía divina y gobierno del mundo se establece una estrecha relación estructural. De la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) descienden la jerarquía triádica de los ángeles (querubines, serafines y tronos) y la jerarquía triádica del poder

58 Cf. *ibid*., p. 163.

terrenal (tronos, dominaciones y potestades).[59] Para Dionisio, además, el orden de la jerarquía se funda en la función de alabanza. Por ello, concluye Agamben, "la jerarquía es una himnología".[60]

En las cuestiones en que aborda la colaboración de los ángeles en el gobierno divino del mundo, más precisamente en la cuestión 108 del *De gubernatione mundi*, Tomás afronta un delicado problema, el del papel de las jerarquías celestes después del Día del Juicio, cuando se haya cumplido con el plan divino de salvación y, de este modo, la economía divina haya llegado a su fin. Entonces, Dios se volverá inoperoso, dejará de gobernar, y los ángeles ejercerán solo su función laudatoria, ya no deberán colaborar en la administración del mundo. Este será también el papel de los hombres que alcancen la salvación, alabarán eternamente a la divinidad. Por ello, afirma Agamben: "la doctrina de la Gloria como fin último del hombre es la respuesta que los teólogos dan al problema del fin de la economía".[61] Este escenario conoce, sin embargo, una excepción: el infierno. Allí los ángeles caídos, excluidos del culto a Dios, solo ejercen su función ministerial infligiendo penas y tormentos a los condenados, es decir, a los hombres que también han sido excluidos de la gloria.

A propósito de las aclamaciones que componen los himnos de alabanza, nuevamente nuestro autor vuelve sobre los escritos de Peterson. Esta vez sobre un trabajo de 1926, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religiongeschichtliche Untersuchungen* [*Un Dios. Una investigación sobre epigrafía, historia de la forma e historia de la religión*], donde Peterson afronta precisamente la relación entre política y liturgia a propósito de la fórmula "*Heîs theós*". No se trata, insiste Peterson, de una profesión de fe, sino de una aclamación, que, como otras aclamaciones ceremoniales, puede adquirir un significado jurídico. La tesis central del trabajo de Peterson consiste en sostener precisamente que la liturgia cristiana adquiere un carácter público y político a través de la dimensión jurídica de las aclamaciones.

De esta función también se han ocupado Andreas Alföldi, a propósito del ceremonial imperial romano, Ernst Percy Schramm, sobre los signos del dominio y la simbología del Estado, y Ernst Kantorowicz, en relación con la aclamación de Cristo como rey. A todos ellos hace referencia Agamben y, en particular, a la observación de Carl Schmitt en *Referendo y propuesta de ley por*

59 Cf. *ibid*., p. 170.

60 *Ibid*., p. 173.

61 *Ibid*., p. 179.

*iniciativa popular* (1927), según la cual "las aclamaciones y doxologías litúrgicas expresan el carácter jurídico y público del pueblo".[62]

En todos estos casos, para Agamben, debemos considerar las aclamaciones como *signaturas*:

> Esto significa, mirándolo bien, que el enunciado performativo no es un signo sino una signatura, que signa el *dictum* para suspender su valor y desplazarlo en una nueva esfera no denotativa, que vale en lugar de la primera. Es de este modo que debemos entender los gestos y los signos del poder de los que nos ocupamos aquí. Ellos son signaturas, que se refieren a otros signos u objetos y les confieren una eficacia particular. No es casualidad, por lo tanto, que la esfera del derecho y la del performativo estén desde siempre estrechamente unidas y que los actos del soberano sean aquellos en los que el gesto y la palabra son inmediatamente eficaces.[63]

No es necesario, sostiene Agamben, aceptar la tesis de Carl Schmitt sobre la secularización, para afirmar que los conceptos y la problemática de la política occidental se vuelven más claros y comprensibles cuando se los pone en relación con los paradigmas teológicos.[64] En esta perspectiva, la doble función de los ángeles, la de alabar y la de administrar, ilumina la doble figura del poder, la del reino y la del gobierno. Como la duplicidad de los ángeles, también la de la máquina gubernamental es una consecuencia de la escisión entre ser y praxis (introducida por la concepción cristiana de la divinidad que fractura, así, la ontología clásica) y de su articulación a través de la elaboración de una economía divina. Desde esta misma perspectiva, la de una genealogía teológica de la política, la supervivencia de la función de alabanza de los ángeles, en el escenario escatológico que la imaginación teológica de Tomás despliega, ilumina en el campo de la política la relación entre reino y gloria, de una política que no es gobierno, sino liturgia. Por ello, se pregunta Agamben:

> Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable –en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él, que es esencialmente operatividad y *oikonomía*–?[65]

62 *Ibid*., p. 192.

63 *Ibid*., p. 202.

64 Cf. *ibid*., p. 253.

65 *Ibid*., p. 217.

A responder esta cuestión está consagrada la última parte de *El Reino y la Gloria*. A pesar de su título, no se trata propiamente, precisa el autor, de una arqueología de la gloria, sino de la glorificación.

La primera cuestión abordada concierne a la relación entre estética y política. Agamben, en efecto, no puede dejar de mencionar la obra del teólogo jesuita Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* (compuesta por cuatro volúmenes, el primero de 1961). Esta obra, en apariencia imponente, según las palabras de Agamben, ha desorientado a los teólogos. Desde su perspectiva, el proyecto de una teología elaborada en términos estéticos, partiendo del trascendental *pulchrum* (belleza), representa, más allá de las precauciones que se tomen, un esfuerzo por estetizar las categorías políticas. La dificultad a la que debe hacer frente este proyecto es que ni el término hebreo *kabod* (gloria) ni el término *dóxa* con que se lo traduce al griego tienen en la *Biblia* un sentido estético, "ellos tienen que ver con la aparición terrible de YHWH, con el Reino, con el Juicio, con el trono, es decir, todas cosas que solo pueden ser definidas como 'bellas' en una perspectiva que es difícil no calificar de estetizante".[66] *Kabod*, en efecto, no tiene que ver con la belleza, sino con el señorío y la soberanía. Por ello, Agamben opone al proyecto de Balthasar, de una estetización de la política, el de Walter Benjamin, de una politización del arte.

Así definido el marco de una arqueología de la glorificación, nuestro autor se ocupa, en primer lugar, de analizar el *kabod* hebreo y el concepto de Gloria en el *Nuevo Testamento* y en los Padres de la Iglesia, especialmente Irineo y Orígenes. Esta investigación lo conduce hacia lo que define como las paradojas de la soberanía.

> La paradoja de la gloria se enuncia así: la gloria pertenece exclusivamente a Dios desde la eternidad y permanecerá idéntica en él en eterno, sin que nada o nadie pueda aumentarla o disminuirla; y, sin embargo, la gloria es glorificación, es decir, algo que todas las criaturas continuamente le deben y que Dios exige de ellas. De esta paradoja se sigue otra, que la teología pretende presentar como su resolución: la gloria, el canto de alabanza que las criaturas le deben a Dios, deriva en realidad de la propia gloria de Dios, no es otra cosa que la necesaria respuesta y casi el eco que la gloria de Dios despierta en ellas. O bien (y es la tercera formulación de la paradoja): todo lo que Dios realiza, tanto las obras de la creación como la economía de la redención, lo realiza solo para su gloria. Y sin embargo, las criaturas le deben por esto gratitud y gloria.[67]

66 *Ibid*., p. 220.

67 *Ibid*., pp. 238-239.

A decir verdad, la paradoja se encuentra ya en el concepto de gloria de la tradición judía. *Kabod* tiene, en efecto, tanto un sentido subjetivo, la Gloria de Dios en sí mismo, como objetivo, la glorificación que los hombres le tributan o deben tributarle. Con el desarrollo de la teología cristiana de la gloria, ella se ha acentuado, hasta el punto de afirmar un primado de la glorificación sobre la gloria.

La necesidad de la glorificación, observa Agamben, ha sido objeto de investigación de antropólogos y sociólogos. Como ejemplo, refiere la tesis de doctorado, inconclusa, de Marcel Mauss sobre la plegaria y el trabajo, ineludible en este campo, de Charles Mopsik, *Les rites qui font Dieu* [*Los ritos que hacen Dios*, 1993]. Mopsik sostiene, al igual que Mauss, que las doxologías revisten un carácter teúrgico. Pero no es sobre este aspecto que le interesa llamar la atención a nuestro autor, sino más bien sobre la dimensión política de la glorificación, sobre su función en el dispositivo bipolar de la máquina gubernamental. Más precisamente, su interés consiste en mostrar cómo la teología de la gloria puede servir de "paradigma epistemológico" para penetrar el "arcano del poder".[68] Desde esta perspectiva, Agamben insiste sobre dos proposiciones que constituyen, de algún modo, el núcleo de la teología de la gloria. Por un lado, la gloria es la que permite mantener unidos en Dios su ser y su praxis, a través de la paradójica circularidad entre sus dimensiones objetiva y subjetiva. Por otro, la gloria está esencialmente ligada a la inoperosidad. Como vimos, luego del Juicio, en efecto, cuando toda obra haya cesado, solo perdurará la gloria. Es precisamente esta inoperosidad a la que remite la escatología del cristianismo a través de sus representaciones del trono vacío que se encuentra en los mosaicos de algunas iglesias, como la de santa María Mayor o san Pablo Extramuros, en Roma.

Agamben proyecta ambas tesis al campo de la política. A la luz de la primera analiza la función que cumplen los *mass media* en las democracias modernas, en las sociedades que Guy Debord ha denominado, precisamente, la sociedad del espectáculo.

> La democracia contemporánea [afirma] es una democracia basada integralmente en la gloria, es decir, en la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios masivos más allá de toda imaginación (que el término griego para gloria –*dóxa*– sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista, algo más que una coincidencia). Como ocurría ya en las liturgias profanas

68 *Ibid*., p. 268.

> y eclesiásticas, este supuesto "fenómeno democrático originario" es una vez más capturado, orientado y manipulado bajo las formas, y según las estrategias, del poder espectacular.[69]

A la luz de la segunda tesis, ya no en relación con la inoperosidad divina, sino con la esencial inoperosidad del hombre, Agamben sostiene que ella es la substancia política de Occidente.[70] Del concepto de inoperosidad nos ocuparemos extensamente en el próximo capítulo. De todos modos, para poner de relieve la problemática a la que Agamben apunta con este concepto, nos permitimos una última cita, más extensa:

> Se comprende entonces la función esencial que la tradición de la filosofía occidental le ha asignado a la vida contemplativa y a la inoperosidad: la praxis específicamente humana es un sabatismo que, haciendo inoperosas las funciones específicas de lo viviente, las abre en sus posibilidades. Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que liberando al hombre viviente de su destino biológico o social, lo asignan a aquella dimensión indefinible que estamos acostumbrados a llamar política. Contraponiendo la vida contemplativa a la política como "dos *bíos*" (*Pol.*, 1324a), Aristóteles ha hecho que por mucho tiempo tanto la política como la filosofía perdieran su rumbo y, a su vez, ha diseñado el paradigma sobre el cual debía modelarse el dispositivo economía-gloria. Lo político no es ni un *bíos*, ni una *zoé*, sino la dimensión que la inoperosidad de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales, abre y asigna continuamente a lo viviente. Por esto, en la perspectiva de la *oikonomía* teológica de la que hemos trazado aquí la genealogía, nada es más urgente que la inclusión de la inoperosidad en los propios dispositivos. *Zoé aiônios*, vida eterna, es el nombre de este centro inoperoso de lo humano, de esta "sustancia" política de Occidente que la máquina de la economía y de la gloria intenta continuamente capturar en su propio interior.[71]

A partir del nexo genealógico entre teología de la gloria y sociedad del espectáculo, Agamben concluye identificando el criterio de la politicidad, precisamente, con la gloria. Las democracias contemporáneas, del *government by consent* [gobierno por consenso] deben inevitablemente recurrir a la *dóxa* para hacer funcionar la máquina gubernamental. El nexo genealógico entre inope-

69 *Ibid.*, p. 280.

70 Cf. *ibid.*, p. 269.

71 *Ibid.*, p. 274.

rosidad divina e inoperosidad humana conduce, por el momento, solo a una conclusión provisoria, hacia la necesidad de pensar una política más allá de la economía y de la gloria, donde la inoperosidad se presente como la desarticulación del *bíos* y de la *zoé*, que será la tarea de una investigación futura.[72]

## 3 LA PRODUCCIÓN POLÍTICA DE LO HUMANO

Al comienzo de *El Reino y la Gloria* se anticipa que la cuarta parte de la serie *Homo sacer* estará dedicada a los conceptos de forma-de-vida y de uso.[73] Para Agamben, además, la vida, su forma y sus usos, también "debe constituir el tema de la filosofía que viene".[74] En realidad, no se trata solo de una tarea futura; del concepto de vida y de su problemática se ha ocupado en todos sus trabajos; como hemos visto, comenzando por *El hombre sin contenido*. Y todo un libro, *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), gira en torno a este concepto. Antes de abordar en este trabajo la descripción de la máquina antropológica, son necesarias algunas observaciones preliminares.

En el último texto que hemos citado, Agamben sostiene que la sustancia de lo político no es ni el *bíos* ni la *zoé*, sino la inoperosidad y que, por ello, es necesario pensar una política en la que la inoperosidad desarticule el *bíos* y la *zoé*. Ya hemos mencionado la dificultad que plantean algunos de sus textos acerca de la relación entre los conceptos de *vida desnuda* y de *zoé*. A veces, los presenta como si fuesen sinónimos y, otras, se preocupa por marcar las diferencias entre ellos. En el último texto que citamos, una situación equivalente se da respecto del concepto de *bíos*. En efecto, frecuentemente Agamben ha definido *bíos* como vida política. Dos ejemplos: "en el mundo clásico, [la vida natural] era al menos en apariencia claramente distinguida, como *zoé*, de la vida política (*bíos*)",[75] "nosotros ya no podemos distinguir entre *zoé* y *bíos*, entre nuestra vida biológica y nuestra existencia política".[76] Ahora, en cambio, afirma que propiamente política es la *inoperosidad* y la opone al *bíos*.

72 Cf. *ibid.*, p. 284.

73 Cf. *ibid*., p. 11.

74 Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze,* Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 402.

75 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 140.

76 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 107.

Nos encontramos, así, en relación con la vida con cuatro conceptos en juego (*zoé*, *bíos*, *vida desnuda*, *inoperosidad*), sin que las relaciones entre ellos estén definidas siempre del mismo modo. A pesar de ello, al menos esquemáticamente, es posible ordenarlos de la siguiente manera: *zoé* y *bíos*, en el pensamiento clásico, se refieren respectivamente a la vida biológica y a la vida calificada o política, al estilo de vida. Vida desnuda (*nuda vita*) es lo que produce el dispositivo de la soberanía (según la interpretación biopolítica de la soberanía expuesta en *Homo sacer I*) cuando captura en sus mecanismos la *zoé*, la vida biológica. La vida desnuda es la vida que por derecho está desprovista de todo derecho. O, según el mecanismo de la excepción del que nos ocupamos en el capítulo precedente, la vida desnuda es la *zoé* que se relaciona con el derecho bajo la forma de la exclusión-inclusiva. En esta perspectiva, biopolítica significa que la vida biológica, la *zoé*, se ha convertido en la tarea de la política, del *bíos*. Por ello, afirma Agamben:

> La prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, *zoé* y *bíos*.[77]

En *El Reino y la Gloria* que, como vimos, tiene por eje la formación y las transformaciones del dispositivo de la *oikonomía*, Agamben nunca habla de *vida desnuda*, y tampoco de una *oikonomía* de la *zoé*, de la *vida desnuda* o simplemente de la vida (en *Medios sin fin* y en *La potencia del pensamiento*, en cambio, sí habla de una *oikonomía* de la vida desnuda).[78] De todos modos, Agamben sostiene explícitamente, en el único pasaje de *El Reino y la Gloria* en que aparece el término "biopolítica", que del paradigma de la *oikonomía* deriva la moderna biopolítica, donde el gobierno y la economía dominan todos los aspectos de la vida social.[79] Por ello, paralelamente a la distinción de un doble paradigma, el teológico-político y el económico-gubernamental, es posible distinguir dos sentidos de la biopolítica en Agamben, la *biopolítica de la soberanía* (cuya cronología se extiende desde la Antigüedad hasta nuestros días) y

77 Giorgio Agamben, Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Torino, Einaudi, 1995, p. 202.

78 Cf. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 109; *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 331.

79 Cf. Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 13.

la *biopolítica de la gubernamentalidad* (la biopolítica moderna, cuya cronología coincide con la que propone Foucault). Tomando como referencia las obras de Agamben, también se podría hablar de la biopolítica de *Homo sacer I* y de la biopolítica de *Homo sacer II, 2*.

Ahora bien, la máquina de la *oikonomía* y de la gloria, paradigmas de la biopolítica de la gubernamentalidad, según la parte final del texto que hemos extensamente citado más arriba, no intenta capturar la *zoé*, sino la *zoé aiônios*, la inoperosidad esencial del hombre.

Volviendo sobre el texto de *El Reino y la Gloria* del que partimos, la crítica-reproche que le hace Agamben a Aristóteles consiste en haber distinguido y opuesto dos *bíos*, el de la vida contemplativa (*inoperosa*) y el de la vida política (activa) y, de este modo, haber despistado a la filosofía y a la política por mucho tiempo. A partir de este reproche, se aclara la dificultad que planteamos acerca de la relación entre *bíos*, inoperosidad y política. En la perspectiva clásica, según la distinción aristotélica, el *bíos* es una realidad política, si se entiende la política en términos activos. Si se la piensa, en cambio, como inoperosidad, como lo hace Agamben, el *bíos* político de Aristóteles no es propiamente político.

Las relaciones entre política y vida constituyen el tema central de *Lo abierto*. Aunque se haga referencia a la posthistoria y a la inoperosidad, es necesario tener en cuenta, como veremos enseguida, que las reflexiones de esta obra están más cerca de la problemática de *Homo sacer I* que de *El Reino y la Gloria*. El concepto de máquina antropológica se superpone, en efecto, con el de estado de excepción. Agamben presenta la cuestión en estos términos:

> En nuestra cultura, el hombre siempre ha sido pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Debemos, en cambio, aprender a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos, y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si él es siempre el lugar –y conjuntamente el resultado– de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo –en el hombre– el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos. Y, quizás, también la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino depende, de algún modo, de esta –más oscura– que nos separa del animal.[80]

80 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale,* Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 24.

Según nuestro autor, una genealogía del concepto nos muestra que la vida no ha sido objeto de definición, sino de división y articulación. Siguiendo una línea que va de Aristóteles hasta el siglo XX, Agamben recorre la historia de estas operaciones. Sus etapas, cuyas líneas esenciales exponemos a continuación, describen el funcionamiento de la máquina antropológica donde se produce "el misterio práctico y político de la separación".

En esta historia, Aristóteles ocupa un lugar paradigmático. Para nuestro autor, el modo en que este ha dividido y articulado el concepto de vida, aislando la vida nutritiva y vegetativa, "constituye un acontecimiento en todo sentido fundamental para la ciencia occidental".[81] Aristóteles afirma, en primer lugar, que el "vivir", como el "ser", se dice de muchas maneras (*De anima*, 413a): de las plantas, de los animales, de los hombres. Y luego sostiene que la potencia nutritiva (*threptikón*) es lo que permite decir de algo que es un viviente. Todos los otros modos en que decimos de algo que es un ser viviente remiten a la potencia nutritiva y la suponen. Varios siglos más tarde, en el XIX, observa Agamben, Bichat distinguirá la "vida animal" de la "vida orgánica" que es solo, como la vida nutritiva de Aristóteles, una sucesión habitual de asimilaciones y secreciones, sin conciencia. O también, según otra terminología utilizada por Bichat, entre un "animal que existe adentro", la vida orgánica, y un "animal que vive afuera". Solo este último merece propiamente el nombre de vida animal. Estos dos animales conviven en el hombre, pero sin coincidir. Para nuestro autor, la delimitación de la vida vegetativa de Aristóteles o de la vida orgánica de Bichat es precisamente lo que está en juego, durante la modernidad, tanto en el progreso de la ciencia cuanto en el pensamiento jurídico. Por ejemplo, en el desarrollo de la anestesia o en la determinación de la muerte. Esta vida vegetativa, afirma aquí Agamben, es la "vida desnuda", la vida desconectada de toda actividad cerebral, de todo *sujeto*.[82]

La separación de la vida vegetativa, "desnuda", respecto de todas las otras formas de lo viviente es la primera escisión en el concepto de vida. Una segunda división concierne a la problemática frontera entre la vida animal y la propiamente humana.

Para Linneo, señala Agamben, desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza resulta difícil establecer una diferencia específica entre el hombre

81 *Ibid*., p. 22.

82 *Ibid*., p. 23.

y los simios. En su clasificación, Linneo inscribe al hombre en la lista de los primates; pero, junto al nombre genérico "*homo*" no coloca ningún rasgo específico, sino un imperativo "*nosce te ipsum*", "conócete a ti mismo": "el hombre es el animal que debe reconocerse humano para serlo".[83]

> *Homo sapiens* [sostiene Agamben] no es, entonces, ni una substancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano.[84]

En la época de Linneo, la *máquina antropológica* es una máquina óptica. Para Hobbes, por ejemplo, consistía en una serie de espejos donde el hombre ve su imagen siempre deformada en rasgos simiescos.

Ahora bien, siguiendo el recorrido de nuestro autor, en el marco del evolucionismo del siglo XIX, la frontera entre el animal y el hombre pasaba por la cuestión del *missing link*, del eslabón perdido. También en este contexto, es problemática la separación entro lo humano y lo animal. Para mostrarlo, Agamben toma en consideración el concepto de *sprachloser Urmensch* (*homo alalus*, hombre privado de lenguaje), que había utilizado Ernst Haeckel para referirse al *pithecanthropus erectus*, y las aporías que el lingüista Heymann Steinthal ha señalado al respecto.

En cuanto lingüista, en una perspectiva evolucionista, observa Agamben, Steinthal se preocupa por mostrar cómo puede surgir el lenguaje a partir de un estadio desprovisto de lenguaje. Imagina entonces, a manera de hipótesis, un alma humana desprovista de lenguaje, una vida perceptiva, y la compara con el animal. Se trata, claramente, de una presuposición del hombre provisto de lenguaje. Pero, precisamente, este hombre desprovisto de lenguaje es un hombre-animal y no un animal-hombre, es ya una especie de hombre. Esta diferencia resulta necesaria para poder explicar porqué una determinada vida perceptiva e intuitiva, la del hombre-animal, da origen al lenguaje y otra, la vida perceptivo-intuitiva del animal, en cambio, no.

La máquina antropológica de los modernos funciona, de este modo, "excluyendo de sí, como no (todavía) humano, un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre: el *homo alalus*, el

83 *Ibid*., p. 33.

84 *Ibid*., p. 34.

hombre-mono".[85] Ella produce, según Agamben, una especie de "estado de excepción", de zona de indeterminación, de inclusión/exclusión. La máquina antropológica antigua funciona de manera inversa, pero simétrica: incluyendo un "afuera", humanizando lo animal. El bárbaro, el extranjero, es visto como un animal con forma humana.

Si, en la historia de la máquina antropológica de los modernos, avanzamos más allá de la problemática paleontológica del evolucionismo, en la zona de indiferenciación que ella produce, nos encontraremos con el judío o el *néomort*, lo no-humano producido a partir de lo humano. Como el *estado de excepción*, la máquina antropológica es el lugar de una decisión que separa y vuelve a articular incesantemente lo animal y lo humano y, así, genera esa vida que no es ni humana ni animal, sino solo *vida desnuda*.[86]

La animalidad del hombre o, mejor, su animalización es planteada por Agamben al inicio de *Lo abierto*, en relación con los escenarios kojevianos de la posthistoria. Para Kojève, en efecto, al final de la historia, al menos según una de sus interpretaciones, el hombre regresa a la animalidad, la felicidad cede su lugar a la satisfacción y el lenguaje se convierte en un sistema estimulador de reflejos condicionados.[87] Hacia el final del libro, la categoría de inoperosidad, de la que nos ocuparemos ampliamente en el capítulo siguiente, abre otro escenario:

> Volver inoperosa la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre ya no significará, por lo tanto, buscar nuevas, más eficaces o más auténticas, articulaciones, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa, en el hombre, el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabat* tanto del animal como del hombre (…). Quizás hay un modo en el que los vivientes puedan sentarse en el banquete mesiánico de los justos sin asumir una tarea histórica y sin hacer funcionar la máquina antropológica.[88]

85 *Ibid*., p. 42.

86 Cf. *ibid*., p. 43.

87 Cf. *ibid*., pp. 9-11.

88 *Ibid*., pp. 94-95.

# CAPÍTULO IV

## UNA ARQUEOLOGÍA DE LA POTENCIA

En uno de sus libros más recientes, Agamben se pregunta ¿qué es lo contemporáneo?[1] En las poco más de veinte páginas que componen este ensayo, se esbozan tres respuestas posibles. La primera recoge la actitud de Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas*. Contemporáneo es el que establece con su tiempo una relación de inactualidad. Adhiere a él mediante un anacronismo, ve como un defecto lo que su época vive con orgullo. La segunda respuesta se apoya en un dato de la neurofisiología. Ciertas células periféricas a la retina, cuando falta la luz, entran en actividad y nos hacen ver la oscuridad. Y también, en un dato de la astronomía. La oscuridad del firmamento son luces dirigidas hacia nosotros que no logran alcanzarnos porque la fuente que las emite se aleja a una velocidad superior a la de la luz. Contemporáneo es, en este sentido, quien es capaz de percibir, en su propia época, no solo la oscuridad, sino también las luces. Por ello, afirma Agamben, los contemporáneos son raros, pues serlo "significa ser capaces no solo de tener fija la mirada en la oscuridad de la época, sino también de percibir en la oscuridad una luz que, dirigida hacia nosotros, se aleja infinitamente".[2] La tercera respuesta está relacionada con Foucault, con su arqueología. Ser contemporáneo es, en este sentido, inscribirse en el propio tiempo percibiendo en él las marcas de la proveniencia.

Cualquiera de las tres actitudes descriptas o, mejor quizá, las tres al mismo tiempo sirven para caracterizar el propio recorrido del autor. El pensamiento de Agamben, en efecto, puede ser visto como un continuo esfuerzo para mantener con el propio tiempo una relación de contemporaneidad.

1 Giorgio Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma, Nottetempo, 2008.

2 *Ibid*., p. 16.

En los capítulos precedentes hemos seguido parte de este recorrido. A nuestro juicio, algunos de sus momentos fundamentales: la crisis de la *poíesis*, la negatividad de lo humano que la relación entre el lenguaje y la muerte pone de relieve, la dimensión biopolítica de la soberanía que encuentra su realización paradigmática en los campos de concentración y exterminio, la descripción de la máquina económico-gubernamental y de la máquina antropológica de Occidente que funcionan haciendo girar sus mecanismos en el vacío. Esta enumeración de temas puede dar la impresión, al menos a primera vista, de que el pensamiento de Agamben, su respuesta a la pregunta ¿qué es lo contemporáneo?, conduce solo a un diagnóstico crítico. Una lectura atenta, en cambio, muestra cómo el autor está en búsqueda de las categorías con las cuales pensar de otra manera o, según dos expresiones frecuentemente utilizadas en sus trabajos, de las categorías de la *filosofía que viene* y de la *política que viene*. Es sobre todo esta búsqueda la que hace de él un contemporáneo.

Hemos titulado este capítulo final: una arqueología de la potencia. A nuestro modo de ver, estas dos nociones definen el horizonte del pensamiento de Agamben y de su contemporaneidad. Sus trabajos son, finalmente, una arqueología de la potencia. En relación con estas dos categorías, nos ocuparemos de los otros conceptos que, a nuestro modo de ver, estructuran su filosofía: paradigma, ejemplo, signatura, dispositivo, inoperosidad, mesianismo, resto y profanación.

Tres de estas nociones, signatura, paradigma y arqueología, han sido objeto de un abordaje sistemático por parte del autor en su reciente trabajo metodológico, *Signatura rerum. Sobre el método* (2008). En parte seguiremos este desarrollo, pero modificando el orden y completándolo con las referencias a sus trabajos anteriores.

## I Arqueología

Según aclara el autor en la "Advertencia" introductoria de *Signatura rerum*, los conceptos que serán abordados en el libro remiten a Michel Foucault, de quien "el autor en los últimos años tuvo la ocasión de aprender mucho".[3] De todos modos, como veremos, si bien la argumentación de Agamben tiene como cen-

3 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 8.

tro la obra de Foucault, ella se extiende hacia otros autores, hasta el punto de constituir una especie de mapa de referencias múltiples en el que se incluyen autores de diferentes corrientes y épocas.

Las primeras referencias de Agamben a Michel Foucault se remontan a *Infancia e historia*. Se vuelven frecuentes a partir de *Homo sacer I*, donde se retoman en sentido crítico algunas de sus tesis sobre la biopolítica. Lo mismo sucede en *El Reino y la Gloria*. En *Lo que resta de Auschwitz*, "Arqueología de una Arqueología", *¿Qué es un dispositivo?* y *Signatura rerum*; en cambio, las referencias a Foucault no conciernen tanto a los resultados de sus trabajos, sino a sus instrumentos conceptuales, a su método; en particular a su arqueología.[4]

Ha sido sin duda Foucault quien ha puesto nuevamente en circulación este término y este concepto en el ámbito del pensamiento filosófico. No ha sido él, sin embargo, el primero en utilizarlo. Ya Kant había hablado de una "arqueología filosófica". Y tampoco ha sido el primero en abordar la problemática implícita en este concepto. Ella se encuentra, señala Agamben, también en Kant, en Nietzsche, quien es en este tema un autor de referencia para Foucault, y en los conceptos de *prehistoria* [*Urgeschichte*] de Franz Overbeck y de *ultrahistoria* [*ultrahistoire*] de Georges Dumézil.

4 Un recorrido detallado por las páginas de Agamben rastreando las referencias a Foucault, en orden cronológico, arroja los siguientes resultados: *Infancia e historia*, p. XI (referencia de la expresión foucaulteana "el ser bruto del lenguaje"). *Homo sacer I*, pp. 5-10 (se retoman las tesis de Foucault sobre la biopolítica en *La voluntad de saber* y en los cursos en el Collège de France; se critica la falta de análisis del punto de convergencia entre las técnicas políticas y las tecnologías de sí mismo), p. 12 (se propone corregir la tesis foucaulteana acerca de la inclusión de la vida biológica en la esfera de la política; según Agamben, ella es antiquísima, lo que caracteriza a la modernidad es que la excepción se convierte en regla), 22, 24, 97 (se retoma la problematización foucaulteana de la soberanía), pp. 123, 131, 134, 161, 209-210. *Medios sin fin*, pp. 9, 16, 107. *Lo que resta de Auschwitz*, pp. 76-78 (se retoma la tesis de Foucault, en *La voluntad de saber*, sobre la degradación de la muerte como consecuencia del advenimiento de la biopolítica y sobre el racismo como continuación del antiguo poder soberano de hacer morir), pp. 115, 128-135, (se problematizan las nociones foucaulteanas de *archivo* y *enunciado*), pp. 142, 144, 153. *El tiempo que resta*, pp. 59, 61, 124-125 (se hace referencia al análisis foucaulteano de las forma de veridicción). *Lo abierto*, pp. 20 (a propósito de la noción de biopoder), 23, 83. *Estado de excepción,* p. 82 (sobre la expresión foucaulteana "nuevo derecho"). "Arqueología de una arqueología", pp. XI, XVI, XVIII-XXI, XXIII-XIV, XXVI-XXVII, XXXI-XXXIV. De estas referencias nos ocuparemos en detalle en el cuerpo de la exposición. *Profanaciones*, pp. 67-71 (sobre la noción de autor), 73, 80. *Potencia del pensamiento,* pp. 112, 116, 377-381 (a propósito de los conceptos de vida e inmanencia), 393-394, 399, 402-403. *¿Qué es un dispositivo?*, pp. 5, 8, 10-14, 18-21, 29. Todas estas referencias giran en torno a la noción de dispositivo y las posibles fuentes de este concepto en Foucault, *El Reino y la Gloria,* pp. 9 (Agamben señala las razones por las cuales Foucault no logró concluir su investigación sobre la gubernamentalidad), 16, 90-91 (sobre la noción de pastorado y gobierno), 122, 125 (sobre la noción de gubernamentalidad), 128, 130, 182, 299-300 (sobre la articulación de soberanía y gobierno). *¿Qué es lo contemporáneo?*, p. 25. *Signatura rerum*, pp. 8, 11-20, 24, 33, 39, 42, 59-66, 80-81, 84, 93-98, 103-107. También de estas referencias nos ocuparemos detalladamente en el cuerpo de la exposición.

Por arqueología debemos entender "la práctica que, en toda investigación histórica, no se ocupa del origen, sino del punto de insurgencia del fenómeno".[5] Por ello, en un extenso artículo dedicado a este tema, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), Foucault distingue, siguiendo precisamente el vocabulario nietzscheano, entre origen [*Ursprung*], proveniencia [*Herkunft*] y surgimiento [*Entstehung*]. La tarea de la arqueología foucaulteana y de la genealogía nietzscheana no es la de buscar y encontrar un origen que explique en términos ideales y teleológicos el desarrollo de la historia, y, por lo tanto, lo que ya era; sino la de describir cómo las realidades históricas surgen en determinado momento a partir de otras realidades históricas, heterogéneas a ellas pero de las que, sin embargo, provienen. En este sentido, afirma Agamben:

> La operación que lleva a cabo la genealogía consiste en la evocación y en la eliminación del origen y del sujeto. Pero, puesto que se trata finalmente de remontarse al momento en el que los saberes, los discursos y los ámbitos de objetos se han constituido, ¿qué ocupa el lugar del origen y del sujeto? (…) ¿Dónde se sitúan esta "proveniencia" [*Herkunft*] y este "surgimiento" [*Entstehung*], si ellos nunca pueden ocupar el lugar del origen?[6]

Una primera respuesta la encontramos, según nuestro autor, en el más fiel amigo de Nietzsche, el teólogo Franz Overbeck. Y, más precisamente, en la distinción que este establece entre *Urgeschichte* [prehistoria] y *Geschichte* [historia]. En todo fenómeno histórico es posible separar, desde este punto de vista, entre su historia, que comienza cuando se puede disponer de testimonios confiables, y su prehistoria, que nos pone ante un pasado cualitativamente diferente, heterogéneo al origen histórico cronológico, de donde ha surgido el fenómeno en cuestión. La prehistoria se ocupa, precisamente, de la emergencia del fenómeno. Es, por ello, una historia de su emergencia [*Entstehungsgeschichte*]. Esta tarea, precisa Agamben, implica confrontarse con la tradición y "desconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales ella regula las formas de transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, al mismo tiempo, el propio estatuto del sujeto cognoscente".[7] El punto de emer-

5 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo,* Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 90.

6 *Ibid*., p. 85.

7 *Ibid*., p. 90.

gencia, en efecto, concierne tanto al aspecto objetivo como al aspecto subjetivo del fenómeno histórico.

Otra posible respuesta nos la suministra Dumézil quien, diferenciándose del estructuralismo reinante en la época, presenta su trabajo como el esfuerzo para alcanzar una franja de ultrahistoria [*ultrahistoire*], ocupada por el indoeuropeo y quienes lo hablaban.[8] Como la *Urgeschichte*, tampoco la *ultrahistoria* se sitúa a nivel de la cronología, sin que por ello esté fuera del tiempo.

Ahora bien, la *Urgeschichte* como la *ultrahistoire*, al igual que la noción foucaulteana de *a priori histórico* nos ponen ante una particular estructura temporal, ante un pasado cuya naturaleza no puede ser pensada en términos de origen, al menos en el sentido cronológico. Para nuestro autor, no ha sido Foucault, sino Enzo Melandri quien ha tratado de sacar a la luz la particular naturaleza del pasado del que se ocupa la arqueología.

"Arqueología de una arqueología" se titula la introducción de Agamben a la obra de Melandri, *Il circolo e la línea* [*El círculo y la línea*].[9] El tema general de esta obra es la noción de analogía o, más precisamente, la "guerra civil" entre lógica y analogía, entre un pensamiento dicotómico y un pensamiento de la bipolaridad.[10] Los dos paradigmas, el de la dialéctica y el de la analogía se oponen punto por punto, señala Agamben: al principio de tercero excluido, el principio analógico opone el del tercero incluido; al de contradicción, el de contrariedad; a la identidad elemental, la identidad funcional; a la extensionalidad, la intencionalidad; a lo discreto, lo continuo; al modelo de la sustancia, el del campo.[11] No se trata, sin embargo, de substituir un paradigma por otro superior, sino de transformarlos a ambos. La guerra entre ellos es, precisamente, civil, pues no persigue la eliminación de ninguno de los contendientes.

En esta guerra, la estrategia del paradigma analógico es transformar las dicotomías de la lógica en bipolaridades, es decir, en un campo atravesado por tensiones vectoriales entre dos polos, para hacer aparecer un tercer término, que no es la superación de los anteriores, no es de la misma naturaleza que ellos, sino que los *desidentifica* y *desnaturaliza*.[12]

---

8 Cf. *ibid*., p. 92.

9 Giorgio Agamben, "Archeologia di un'archeologia", en Enzo Melandri, *Il circolo e la linea*, Macerata, Quodlibet, 2004, pp. XI-XXXV.

10 Cf. *ibid*., p. XIII.

11 Cf. *ibid*., p. XVII.

12 Cf. *ibid*., p. XVII.

Agamben nos ofrece un ejemplo a propósito de un tema que aborda en *El tiempo que resta*,[13] la oposición que establece Pablo entre circuncisos e incircuncisos, entre judíos y no-judíos. Pablo desarticula esta dicotomía sirviéndose de otra, la oposición carne/espíritu. De este modo habrá judíos según la carne y judíos según el espíritu, no-judíos según la carne y no-judíos según el espíritu.

> Bajo el efecto de esta división de la división, la partición judíos/no-judíos deja de ser exhaustiva, pues, ahora, habrá judíos (según la carne) que no son judíos [según el espíritu], y no-judíos [según la carne] que no son no-judíos [según el espíritu]. En cada una de las dos partes de la dicotomía aparece ahora como resto un tercero analógico (que podemos llamar los no no-judíos). Pero este tercero analógico (el "cristiano", es decir, el mesiánico) no constituye una nueva identidad sustancial, sino que es lo que resulta de la desidentificación de los dos primeros términos.[14]

Procediendo de este modo, observa Agamben, Melandri busca establecer una tercerea vía para el pensamiento, a mitad de camino entre la fenomenología y la filosofía trascendental que dominan la filosofía contemporánea. Para ello, retoma, por un lado, las indicaciones de Foucault en *La arqueología del saber*, de hacer inmanente al fenómeno su explicación, y, por otro lado, de Paul Ricoeur, que piensa su arqueología en términos freudianos de regresión, es decir, a partir de lo que no experimentamos pero es constitutivo de nuestro presente.[15]

Ahora bien, en la perspectiva de Foucault, la regresión arqueológica adquiere, para Melandri, un sentido diferente al que posee en Freud. Ella no busca remontarse al inconsciente, sino al momento en que se produce la dicotomía entre conciencia e inconsciente.

> La regresión arqueológica es, pues, elusiva; no tiende, como en Freud, a reconstruir un estado precedente, sino a descomponerlo, a desplazarlo y, en último análisis, a circunscribirlo, para remontarse no a sus contenidos, sino a las modalidades, a las circunstancias y a los momentos de la escisión que, removiéndolos, los ha constituido como origen. Ella es, en este sentido, el exacto revés del eterno retorno: no quiere repetir el pasado para aprobar lo que ha sido, transformando el "así fue" en un "así he

13 Cf. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani",* Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 52-55.

14 Giorgio Agamben, "Archeologia di un'archeologia", en Melandri, Enzo, *Il circolo e la linea,* Macerata, Quodlibet, 2004, p. XVIII.

15 Cf. *ibid.*, XIX-XX. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 100.

> querido que fuese". Quiere al contrario dejarlo ir, librarse de él, para acceder, más allá o más acá de él, a lo que no ha nunca sido, a lo que no ha nunca querido.
> Solo entonces el pasado no vivido se revela por lo que era: contemporáneo al presente, y se vuelve de este modo por primera vez accesible, se presenta como "fuente". Por esto la contemporaneidad, la co-presencia del propio presente, en cuanto implica la experiencia de un no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente.[16]

Del mismo modo, la regresión arqueológica buscar remontar el camino más allá de la dicotomía entre historia e historiografía, hacia una *arché* que "no debe ser entendida de ningún modo como un dato que se puede situar en una cronología (…). Ella es una fuerza que opera en la historia".[17] Por ello, a propósito de la temporalidad de la *arché* arqueológica, es posible hablar de un futuro anterior, un pasado en el futuro, un pasado al que se accede a través de la arqueología.[18]

Ahora bien, en la medida que la arqueología busca constituirse como una tercera vía entre la fenomenología y la filosofía trascendental, ella busca pensar a través de matrices paradigmáticas.

## 2 Paradigma, ejemplo

En *Signatura rerum*, la exposición de Agamben sobre el concepto de paradigma comienza con una cuestión que, finalmente, será dejada de lado: la relación entre el concepto foucaulteano de paradigma y el de Thomas Kuhn, cuya proximidad el propio Foucault ha querido conjurar. Por un lado, afirma Agamben, esta proximidad parece indudable. "Así como Kuhn deja de lado la individuación y el examen de las reglas que constituyen una ciencia normal, para concentrarse en los paradigmas que determinan el comportamiento de los científicos; así Foucault pone en cuestión el primado tradicional de los modelos jurídicos de la teoría del poder, para hacer emerger en primer plano las múltiples disciplinas y las técnicas políticas a través de las cuales el Estado integra dentro de sí el cuidado de la vida de los individuos. Y así como Kuhn separa la ciencia

16 *Ibid*., p. 103.

17 *Ibid*., p. 110.

18 Cf. *ibid*., p. 106.

normal del sistema de reglas que la define, del mismo modo Foucault distingue frecuentemente la "normalización", que caracteriza al poder disciplinar, del sistema jurídico de los procedimientos legales".[19] Más allá de esta proximidad, precisa Agamben, no se trata de "una afinidad real", sino del "fruto de una confusión".[20] Por un lado, el interés de Foucault, en efecto, no está dirigido hacia la epistemología, sino hacia la política –en este caso, de los enunciados–, hacia el régimen de los enunciados, es decir, hacia el modo en que los enunciados se gobiernan los unos a los otros. Por otro lado, el análisis de Foucault no toma en consideración a los sujetos, a los miembros de la comunidad científica, sino a la existencia anónima de los enunciados.[21]

> Foucault desplaza la atención de los criterios que permiten la constitución de la ciencia normal en relación con los sujetos (los miembros de una comunidad científica) hacia el puro darse de "conjuntos de enunciados" y de "figuras", independientemente de cualquier referencia a los sujetos ("un conjunto de enunciados adquiere importancia", "la figura…así diseñada").[22]

Podemos suponer que la confrontación entre Foucault y Kuhn, de la que se ocupan las páginas iniciales de *Signatura rerum* y que, más allá de las proximidades, concluyen subrayando la diferencia irreductible entre ambas posiciones, tienen por objetivo explicar por qué Foucault, a diferencia de cuanto sucede con otros conceptos metodológicos, no da ninguna definición de paradigma, y tampoco el término es frecuente en sus escritos.[23] A pesar de ello, para Agamben, el panóptico en *Vigilar y castigar*, el gran encierro en la *Historia de la locura*, la confesión o el cuidado de sí mismo en la *Historia de la sexualidad* son paradigmas. Es más, el paradigma define "el método foucaulteano en su gesto más característico".[24] Ciertamente, no se trata del paradigma entendido en sentido kuhniano, que ya ha sido descartado, sino entendido como: "un caso singular

---

19 *Ibid*., p. 14.

20 *Ibid*., p. 16.

21 Como ya hemos expuesto, de la noción de enunciado en Foucault ya se había ocupado Agamben, a propósito del concepto de *archivo*, en *Lo que resta de Auschwitz* (cf. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 128-136).

22 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 17.

23 Con el sentido que atribuye Agamben al término, hemos encontrado un único texto en que Foucault habla de paradigma. En la *Historie de la folie à l'âge classique*, a propósito de la obra de Diderot, *Le Neveu de Rameau*, en efecto, Foucault dice que habría que interrogar esta obra como *"un paradigme raccourci de l'histoire"* (Michel Foucault, *Historie de la folie à l'âge classique,* Paris, Gallimard, 1972, p. 432).

24 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 19.

que es aislado del contexto del que forma parte, solo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto”.[25] Un paradigma es, en definitiva, un ejemplo que, por el hecho de ser un ejemplo, es un modelo. Se trata de un ejemplo “cuya función es construir y hacer inteligible un entero y más amplio contexto histórico-problemático”.[26] En este sentido, el panóptico, el gran encierro, la confesión y el cuidado de sí, en Foucault, el *homo sacer*, el *musulmán*, el estado de excepción y el campo de concentración, en Agamben, son paradigmas.

Ciertamente, no es la primera vez que Agamben se ocupa de la noción de ejemplo. A ella están dedicadas dos breves, pero densísimas páginas de *La comunidad que viene* que llevan como título, precisamente, “Ejemplo”. En griego, señala aquí Agamben, ejemplo se dice “*para-deígma*”, lo que se muestra al lado.[27] Se trata, afirma, de un concepto que escapa a la antinomia entre lo universal y lo particular: “es una singularidad como las otras, pero que ocupa el lugar de cada una de ellas, vale por todas ellas”.[28] Más tarde, en *Homo sacer*, explica que *excepción* y *ejemplo* son dos nociones simétricas. Ellas conforman un sistema: mientras la excepción es una relación de exclusión-inclusiva, el ejemplo, por su parte, es una relación de inclusión-exclusiva. Un ejemplo, en efecto, es excluido del caso normal, no porque sea diferente, sino, por el contrario, porque pertenece a la normalidad y porque es capaz de mostrar esa pertenencia y, por ello, sirve como modelo.[29]

Tampoco es la primera vez que Agamben se sirve de la noción de paradigma entendido en estos términos. Así, por ejemplo, a propósito de la *fuente de amor* o del *espejo de Narciso*, en *Estancias*, habla de “paradigma ejemplar” del fantasma convertido en auténtico objeto del amor.[30] En *Homo sacer*, en relación con la categoría de ejemplo, aborda también el concepto de paradigma en términos metodológicos.[31] Además, vale la pena subrayarlo, la

25 *Ibid*., p. 20.

26 *Ibid*., p. 11.

27 De aquí deriva nuestro término español “paradigma” y es el mismo concepto el que expresa literalmente el término alemán “*Bei-spiel*”, lo que juega alrededor (cf. Giorgio Agamben, *La comunità che viene,* Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 14).

28 Ídem.

29 Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 26-27.

30 Cf. Giorgio Agamben, *Stanze, La parola e il fantasma nella cultura occidentale,* Torino, Einaudi, 1977, p. 99.

31 Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 27.

tercera parte de esta obra lleva como título: "El campo como paradigma biopolítico de lo moderno".

Ahora bien, recorriendo la historia de la filosofía y del pensamiento en general, señala Agamben, de la problemática del paradigma-ejemplo se han ocupado Aristóteles, Kant, Victor Goldschmidt, en su lectura de Platón, y Aby Warburg.[32]

Respecto de Aristóteles, Agamben se refiere al pasaje de los *Analíticos primeros* (69 a, 13-14) donde se distingue el procedimiento paradigmático tanto de la deducción como de la inducción. Mientras la deducción va del todo a la parte y la inducción recorre el camino inverso, de la parte al todo, el paradigma va de la parte a la parte. Respecto de Kant, la referencia es a la *Crítica del juicio*, donde el filósofo de Königsberg habla del juicio estético como de un ejemplo del cual es imposible dar una regla. Victor Goldschmidt, por su parte, habla de la noción de paradigma en Platón como de un fenómeno singular que contiene, de alguna manera, la forma que se busca definir. Al respecto, subraya nuestro autor: "La relación paradigmática no trascurre simplemente entre los objetos sensibles singulares, ni entre estos y una regla general, sino, sobre todo, entre la singularidad (que de este modo se convierte en paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad)".[33] En cuanto a Warburg, la noción de *Urphänomen* que define la relación entre las imágenes que componen el *atlas de imágenes* warburiano debe ser entendida en términos paradigmáticos.

Agamben incluye dos referencias más sobre la noción de *paradigma-ejemplo*. El concepto de *regla* en la tradición monástica: "al menos hasta san Benito, la regla no es una norma general, sino solo la comunidad de vida (el cenobio, *koinós bíos*) que resulta de un ejemplo en el cual la vida de cada monje tiende, al límite, a convertirse en paradigmática, a constituirse como *forma vitae* [forma de vida]".[34] Y Enzo Melandri del que ya nos hemos ocupado.

Casi al final del capítulo dedicado a este concepto, Agamben resume en seis proposiciones el concepto de paradigma:

> 1) Un paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad. 2) Neutralizando

32 Cf. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo,* Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 20-32.

33 *Ibid*., p. 25.

34 *Ibid*., pp. 23-24.

la oposición entre lo general y lo particular, substituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar. 3) El caso paradigmático deviene lo que es suspendiendo y, al mismo tiempo, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que no es posible separar en él la ejemplaridad de la singularidad. 4) El conjunto paradigmático nunca es presupuesto por los paradigmas, permanece inmanente a ellos. 5) En el paradigma no hay un origen o una *arché*: cualquier fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica. 6) La historicidad del paradigma no está ni en la diacronía ni en la sincronía, sino en el entrecruzamiento entre ellas.[35]

Dos observaciones más buscan evitar todo equívoco sobre el uso de este concepto en su propio trabajo. Según la primera, el *homo sacer* o el *musulmán*, el *estado de excepción* o el *campo de concentración* no son "hipótesis" explicativas que buscan reducir la modernidad "a una causa o a un origen histórico", sino "paradigmas, cuyo objetivo era hacer inteligible aquellos fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapársele a la mirada histórica".[36] De acuerdo con la segunda observación, no tiene sentido preguntarse si la paradigmaticidad de una determinada figura reside en las cosas o en la mente del investigador. Ella tiene "carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática".[37]

## 3 SIGNATURA

La noción de *signatura* remite, en primer lugar, a dos autores del Renacimiento, Paracelso (1493-1541) y Jakob Böhme (1575-1624). A ellos está dedicada la primera parte del capítulo "Teoría de las signaturas" de *Signatura rerum*. Según Paracelso, que, como señala nuestro autor, titula "De signatura rerum naturalium" ["De las signatura de las cosas naturales"] el libro IX de su *De natura rerum* [*De la naturaleza de las cosas*], "todas las cosas llevan un signo que manifiesta y revela sus cualidades invisibles".[38]

Estos signos, que Paracelso llama propiamente signaturas, han sido puestos a las cosas por tres *signadores*: el hombre, el Arqueo [*Archeus*][39] y las estrellas.

35 *Ibid*., pp. 32-33.

36 *Ibid*., p. 33.

37 *Ibid*., p. 34.

38 *Ibid*., p. 35.

39 En el artículo "Arqueo" del *Diccionario paracelsiano,* publicado por Gerard Dorn en 1584, se lo define

Los signos de los astros hacen posibles las profecías y los presagios. Respecto de las signaturas puestas por el Arqueo, Paracelso menciona, como ejemplos, los cuernos del ciervo y de la vaca que indican el número de sus partos. Respecto del hombre como *signator*, caso al que se interesa particularmente Agamben, los ejemplos de Paracelso son los siguientes: el pequeño trozo de tela amarilla que llevan los judíos en sus vestimentas, la insignia de los mensajeros, las marcas o signos de los artesanos, los signos que indican el valor de las monedas y el sello que acompaña las cartas.[40] Según el análisis que lleva a cabo Agamben, respecto de las signaturas impuestas por el hombre:

> En todos estos casos, la signatura no expresa simplemente una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*. Ella es, más bien, lo que, situándose en esta relación, pero sin coincidir con ella, la desplaza y disloca hacia otro ámbito, insertándola en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas. (…) desplazando esta relación hacia la esfera pragmático-política, ellos [el pequeño trozo de tela amarilla, la insignia del mensajero] expresan, más bien, el comportamiento que se debe tener (…).[41]

Paracelso, además, habla de un arte de la signatura, *Kunst Signata*, paradigma de toda signatura. Se trata de la lengua que contiene el archivo de todas las semejanzas.

En Jakob Böhme, que titula su obra *De signatura rerum* [*De la signatura de las cosas*], se profundiza la teoría de la signatura, sobre todo, en cuanto concierne a su relación con la noción de signo. Sobre dos observaciones de Böhme concentra su atención Agamben. De acuerdo con la primera, precisamente, la signatura no coincide con el signo, sino con lo que lo hace inteligible.[42] Según la segunda, el paradigma del lenguaje natural de las signaturas se encuentra en la cristología.[43] A partir de esta última observa-

---

en estos términos: "Espíritu sumo, altísimo, invisible, que, separado de los cuerpos, se alza por encima de ellos y asciende, virtud oculta de la naturaleza, artífice y médico de todo género de cosas. Como el *Arquiatra*, es el supremo médico de la naturaleza, toda cosa tiene su propio Arqueo particular, el Arqueo reparte ocultamente cualquier miembro en el elemento aéreo. Así el Arqueo es el primero en la naturaleza, fuerza ocultísima, productora de todas las cosas desde el Iliastro, sostenida sin duda al máximo por la virtud divina".

40 Cf. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 37-40.

41 *Ibid*., pp. 42-43.

42 Cf. *ibid*., p. 44.

43 *Ibid*, p. 45.

ción, el análisis de Agamben se ocupará de la relación entre la teoría de la signatura y la teología.

Para nuestro autor, mucho antes que en la ciencia y en la magia renacentistas, es posible encontrar un significativo desarrollo de la problemática de la signatura en la teología de los sacramentos. En ella confluyen, sin encontrar nunca un equilibrio perfecto, tres corrientes conceptuales: la que piensa los sacramentos en términos de misterio (san Isidoro de Sevilla), la que los concibe como una medicina del alma (Hugo de San Víctor) y, finalmente, la que los define como signos eficaces (que se remonta a san Agustín, pero que encuentra su expresión más acabada en la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino). Precisamente en esta última corriente, la noción de signo mostrará su insuficiencia. Un sacramento, en efecto, no solo significa la realidad sagrada, la gracia, sino que la produce, al menos como causa instrumental. Se trata, por ello, de un signo eficaz.

> Un sacramento no funciona como un signo, que, una vez instituido, significa siempre su significado, sino como una signatura, cuyo efecto depende de un *signator* o, en todo caso, de un principio –la virtud oculta de Paracelso, la virtud sacramental de Tomás– que, cada vez, lo anima y vuelve efectivo.[44]

El nexo entre sacramento y signatura, afirma Agamben, es todavía más evidente en el caso de los sacramentos que imprimen carácter (el bautismo, la confirmación, el orden sagrado). En estos casos, "el carácter expresará el modo en el que el sacramento excede a su efecto, algo así como un suplemento de eficacia, sin otro contenido que el puro hecho de ser signado".[45] Por ello, aunque un sacramento no sea administrado en las condiciones requeridas para que produzca su efecto medicinal, para que cause la gracia en el alma (por ejemplo, porque es suministrado por un herético), a pesar de ello, imprime en el alma un signo indeleble, el carácter, que marca al alma como, tomando un ejemplo clásico al respecto, lo hacían las marcas corporales que se les imponía a los soldados cuando eran enrolados para indicar su pertenencia y, así, permitirles combatir.

En la noción de carácter de la teología de los sacramentos como en la noción de signatura nos encontramos, como vemos, con la misma problemática, la

44 *Ibid.*, p. 48.

45 *Ibid.*, p. 50.

de una realidad que es inseparable del signo pero que no puede ser reducida a la relación de significación. Ello se debe, según nuestro autor, al probable parentesco de ambas teorías con la tradición mágico-teúrgica.[46]

También en Foucault o, más precisamente, en su exposición de la teoría de la signatura en *Las palabras y las cosas* nos encontramos con esta problemática. En la descripción de la *episteme* renacentista, Foucault distingue entre semiología y hermenéutica, entre los conocimientos que nos permiten reconocer qué es un signo y los conocimientos que nos permiten saber cuál es su sentido. Según Foucault, en el Renacimiento, semiología y hermenéutica se superponen. El mundo de las signaturas es un mundo de semejanzas y también lo es el mundo de las cosas cuyas semejanzas nos marcan las signaturas. Existe, sin embargo, un desfasaje entre ellas, no coinciden perfectamente. En este punto, según Agamben, debemos reconocer el aporte decisivo de Enzo Melandri, para quien la signatura es una especie de signo en el signo, un índice que remite de la semiología a la hermenéutica, del signo a su sentido, y de este modo nos permite leerlo. "Si las signaturas no los hacen hablar, los signos no hablan".[47]

Ahora bien, para nuestro autor, el lugar que ocupan las signaturas en *Les Mots et les choses* es el mismo que ocupa la noción de enunciado en *L'Archéologie du savoir*, al punto que es posible afirmar que "la arqueología es, en este sentido, una ciencia de las signaturas".[48] Agamben recupera aquí dos temas que ya había abordado e introduce uno nuevo. Respecto de los temas de los que ya se había ocupado, retoma, en primer lugar, la relación entre la arqueología foucaulteana y el proyecto de una semántica de la enunciación formulado por Benveniste. En segundo lugar, la relación entre la arqueología foucaulteana y la concepción arqueológica de Enzo Melandri. De ambos temas ya nos hemos ocupado.

En cuanto al nuevo tema introducido, se trata de la posibilidad de una ontología de las signaturas. En este sentido, subraya Agamben, es necesario tener en cuenta la insistencia con la que Foucault habla de los enunciados en términos de funciones de existencia y nos ofrece, así, una descripción ontológica de los mismos. En el análisis de los enunciados, en efecto, más que

46 *Ibid*., p. 53.

47 *Ibid*., p. 62.

48 *Ibid*., p. 66.

abordar el lenguaje en relación con aquello a lo que remite, se los interroga a nivel de sus condiciones de existencia, del darse del lenguaje. Ahora bien, ya en el siglo XVII, señala Agamben, nos encontramos con un intento por vincular la teoría de las signaturas con la ontología. La referencia es al *De veritate* de Herbet de Cherbury,[49] donde los conceptos que la tradición llama trascendentales (cosa, verdadero, bueno, algo, uno) son interpretados como signaturas. Así, la signatura de la unidad remite todo ente hacia la matemática y la teoría de la singularidad; la verdad, hacia la teoría del conocimiento, etc. Por ello, afirma nuestro autor:

> la ontología es, en este sentido, no un saber determinado, sino la arqueología de todo saber, que indaga las signaturas que competen a los entes por el hecho mismo de existir y los dispone de este modo a la interpretación de los saberes particulares.[50]

Del mismo modo que el capítulo dedicado a la noción de paradigma, también la parte final del capítulo sobre la signatura está consagrado a esbozar las ramificaciones del concepto en el campo del pensamiento, especialmente contemporáneo. En primer lugar, según nuestro autor, la noción de indicio sobre la que se fundan los métodos de Morelli, Sherlock Holmes, Freud, Bertillon y Galton "se ilumina singularmente si se la coloca en la perspectiva de la teoría de la signatura".[51] En segundo lugar, señala, se puede encontrar una verdadera teoría de la signatura en los fragmentos que ha dedicado Walter Benjamin a la facultad mimética. Además, para Benjamin, es necesario notar que el ámbito propio de las signaturas es la historia.[52]

Una última observación de Agamben respecto del concepto de signatura nos interesa sobremanera, particularmente en relación con *El Reino y la Gloria*. Ella concierne al concepto de secularización que, como ya hemos señalado, fue objeto en los años sesenta de un encendido debate en Alemania entre Karl Löwith, Carl Schmitt y Hans Blumenberg.

> La discusión [observa Agamben] estaba viciada porque ninguno de los participantes parecía darse cuenta de que 'secularización' no era un concepto, en el que estaba en cuestión la 'identidad estructural' entre conceptualidad teológica y conceptualidad

49 Cf. *ibid*., pp. 66.

50 *Ibid*., p. 67.

51 *Ibid*., p. 71.

52 Cf. *Ibid*., p. 73.

> política (esta era la tesis de Schmitt) o la discontinuidad entre la teología cristiana y la modernidad (la tesis, contra Löwith, de Blumenberg), sino un operador estratégico, que marcaba los conceptos políticos para remitirlos a su origen teológico.[53]

Por ello, en *El Reino y la Gloria*, se afirma:

> La secularización actúa en el sistema conceptual de lo moderno como una signatura que lo refiere a la teología. Así como, según el derecho canónico, el sacerdote secularizado debía llevar un signo de la orden a la que pertenecía, así el concepto secularizado exhibe como una signatura su pasada pertenencia a la esfera teológica. El modo en que es entendida la referencia operada por la signatura teológica es siempre decisivo. Así, la secularización también puede entenderse (es el caso de Gogarten) como un aporte específico de la fe cristiana, que por primera vez le abre al hombre el mundo en su mundanidad e historicidad. La signatura teológica actúa aquí como una suerte de *trompe-l'oeil*, en el que justamente la secularización del mundo se convierte en la marca de su pertenencia a una *oikonomía* divina.[54]

Por último, cabe señalar que si bien el concepto de signatura se ha convertido en un concepto explícitamente metodológico en los trabajos más recientes de Agamben, es posible encontrarlo en obras anteriores. En particular una afirmación de *Lo que resta de Auschwitz*, respecto de la relación entre lo humano y no inhumano en los campos, merece ser citada: "el hombre lleva en sí mismo la signatura de lo inhumano".[55]

## 4 Dispositivo

A otro concepto técnico de Foucault, que también hace propio, Agamben ha dedicado un breve escrito, *¿Qué es un dispositivo?* (2006). Las *máquinas* agambenianas, como señalamos en el capítulo precedente, son precisamente dispositivos bipolares que giran en torno a un centro vacío. En este breve trabajo Agamben esboza una posible genealogía del concepto de dispositivo, primero en relación con el propio Foucault y luego más allá de él, para vincularlo con el concepto de *oikonomía*.

---

53 *Ibid.,* pp. 77-78.

54 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2,* Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 16.

55 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 71.

Los dispositivos foucaulteanos, señala, se caracterizan por ser un conjunto heterogéneo que virtualmente puede incluir cualquier cosa (discursos, instituciones, edificios, proposiciones filosóficas, etc.), tienen siempre una función estratégica y se forman en el entrecruzamiento entre relaciones de poder y relaciones de saber. Ahora bien, para Agamben, la genealogía foucaultena de este concepto hay que rastrearla a través de otro, *positividad*, que Foucault utiliza en *La arqueología del saber* y que habría tomado de los escritos de Hyppolite sobre Hegel.[56]

> Si "positividad" es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel da al elemento histórico con toda su carga de reglas, ritos e instituciones que le son impuestos a los individuos por un poder externo, pero, para decirlo de algún modo, son interiorizados a través de los sistemas de creencias y sentimientos; entonces, Foucault, tomando prestado este término (que más tarde se convertirá en "dispositivo") toma posición acerca de un problema decisivo, que es también su propio problema: la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico. (...) este [el concepto de dispositivo] ocupa el lugar de los que él define críticamente como "los universales" [*les universeaux*].[57]

Ahora bien, más allá de Foucault, punto de particular interés para nuestro autor, el término "dispositivo" deriva del latín "*dispositio*" que, como ya vimos a propósito de los análisis de *El Reino y la Gloria*, es una traducción del griego "*oikonomía*". Hereda, de este modo, toda problemática de la semántica teológica: "el término dispositivo nombra aquello en lo cual y través de lo cual se realiza una pura actividad de gobierno sin ningún fundamento en el ser".[58]

Según una definición a la que también nos referimos en el capítulo anterior, nuestro autor generaliza la noción de dispositivo hasta hacerla coincidir con cualquier mecanismo que sea capaz de gobernar la vida.[59]

A partir de estas consideraciones, Agamben propone una clasificación general de los seres en dos clases: los seres vivientes y los dispositivos. La función de los dispositivos es, precisamente, la de capturar lo viviente, dando lugar, a través de esta captura, a los procesos de subjetivación y de desubjetivación. En este sentido, afirma, "no sería errado definir la fase extrema del desarrollo capitalis-

56 Cf. Giorgio Agamben, *Che cosa è un dispositivo?,* Roma, Nottetempo, 2006, pp. 7-8.

57 *Ibid*., pp. 11-12.

58 *Ibid*., p. 19.

59 *Ibid.*, p. 22.

ta que estamos viviendo como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos".[60] Respecto de este proceso, no se trata ni de suprimir los dispositivos ni de imaginarse ingenuamente un buen uso, sino de *profanarlos*.

## 5 POTENCIA, INOPEROSIDAD

En *La potencia del pensamiento* (2005) nos encontramos con uno de esos párrafos en los que, raramente y en pocas líneas, un filósofo indica la dirección general de su pensamiento:

> Todavía tenemos que medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se mantiene y crece en el acto. Ella nos obliga a repensar desde el inicio no solo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de otro modo, nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra, y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero también hay que poner en discusión toda la comprensión del viviente, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que necesariamente excede sus formas y sus realizaciones.[61]

Esta *figura de la potencia* se delinea a partir de Aristóteles. Agamben retoma, por ello, un pasaje del *De anima* (pp. 417 a 21 y ss.) donde se distinguen un sentido genérico y otro más específico de la potencia. De acuerdo con el primero, se puede decir de un niño que tiene la potencia, la capacidad, de construir una casa. Para hacer una casa, sin embargo, deberá pasar previamente por el aprendizaje de la arquitectura. Ahora bien, de quien ya ha cumplido con este requisito, del arquitecto, y en el momento en que no está construyendo, sino por ejemplo comiendo o durmiendo, también se puede decir que tiene la potencia de construir una casa. Pero aquí "potencia" se dice según su sentido específico. En efecto, si bien *en potencia* puede construir una casa, el niño no puede *en potencia* no construirla. El arquitecto, en cambio, tiene *en potencia* tanto la capacidad de construirla como la de no hacerlo. En este último caso, se trata de la capacidad de un no-ejercicio, de la disponibilidad de una *privación*, de una *potencia de no*.[62]

---

60 *Ibid*., p. 23.

61 Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 286.

62 Cf. *ibid*, pp. 276-277.

Más adelante en este mismo texto, Agamben hace referencia a otro pasaje de Aristóteles, esta vez de la *Metafísica* (1046 a 29-31), que aborda precisamente la cuestión de la copertenencia de la potencia y de la impotencia: toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto de lo mismo. Impotencia no significa aquí ausencia de toda potencia, sino potencia-de-no.[63]

> Si una potencia de no ser pertenece originalmente a toda potencia, será verdaderamente potente solo aquel que, en el momento de pasar al acto, no anule simplemente la propia potencia de no ni la deje atrás en el acto, sino que la haga pasar como tal integralmente en él, esto es, que pueda no-no pasar al acto.[64]

Si es posible hablar de una arqueología del sujeto en Aristóteles, sostiene Agamben, ella está contenida en la problemática de la potencia, en la relación entre potencia e impotencia. Con el concepto de *héxis* (facultad, hábito), en efecto, Aristóteles explica el modo en que una actividad es separada de sí misma y atribuida a un sujeto. De este modo, como *héxis*, el hombre posee la capacidad, por ejemplo, de sentir o pensar. Se trata, precisamente, de una capacidad o de una potencia de sentir o de pensar, que el hombre posee aunque no esté sintiendo o pensando en acto. En este sentido, tener una facultad es tener, en sentido técnico, una privación y no simplemente una ausencia. En efecto, cuando no siente o cuando no piensa, el hombre no tiene algo que podría tener, respecto de cual está en potencia.[65] Por ello, sostiene nuestro autor:

> En la potencia, la sensación es constitutivamente anestesia; el pensamiento, no pensamiento; la obra, inoperosidad. (...) podemos decir, entonces, que el hombre es el viviente que existe de modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no. (...) el hombre es el animal *que puede la propia impotencia*.[66]

Aunque fue publicada recién en el 2005, "La potencia del pensamiento" es originariamente una conferencia pronunciada en Lisboa en 1987. Apenas dos años más tarde, en 1989, Agamben publica, junto a Gilles Deleuze, un trabajo dedicado a la figura de Bartleby, el escribiente de Melville.[67] La frase que

63 Cf. *ibid.*, p. 281.

64 *Ibid.*, p. 285.

65 Cf. *ibid.*, pp. 275-276.

66 *Ibid.,* pp. 281-282.

67 El texto se titula *Bartelby. La formula de la creación.* Apareció primero en francés, editado por Flammarion (París) y luego en italiano en 1993, editado por Quodlibet (Macerata).

Bartleby repite obstinadamente, *I would prefer not to* (preferiría de no) es para Agamben la fórmula de la potencia.[68] En torno a la figura de Bartleby, nuestro autor retoma y profundiza la relación potencia-impotencia, vinculándola con las nociones de entendimiento, de voluntad y de contingencia.

En un pasaje de la *Metafísica* (1074b, 15-35), según señala Agamben, para hacer frente a las aporías que plantea un pensamiento que ni piensa algo ni piensa nada, el entendimiento divino, Aristóteles introduce la idea de un pensamiento que se piensa a sí mismo. En su forma más excelente el pensamiento no puede pensar algo determinado; pues, en este caso, estaría subordinado a lo que está pensando y, así, no sería lo más excelso. Pero tampoco puede no pensar nada; porque, según la expresión de Aristóteles, estaría como dormido, limitándose a no pensar. Tampoco en este caso sería lo más venerable. La solución que el Estagirita propone es la de un pensamiento que se piensa a sí mismo, de una potencia de pensar que piensa en acto su propia potencia. Así, Aristóteles introduce una idea que representa "un punto medio entre el acto y la potencia"[69] y resuelve el problema de la mente divina.

Pero la tesis de que toda potencia es al mismo tiempo potencia e impotencia no solo plantea un problema respecto del entendimiento de Dios, también respecto de su voluntad. Para resolverlo, observa nuestro autor, los teólogos medievales se valieron de la distinción entre una *potentia absoluta* (potencia absoluta) y una *potentia ordinata* (potencia ordenada). Absolutamente, Dios puede hacer cualquier cosa, pero ordenadamente, en cambio, solo puede hacer lo que se acuerda con su voluntad. Así, por ejemplo, Dios hubiese podido mentir, pero no quiso hacerlo.

Para Agamben, la fórmula de Bartleby busca romper con esta supremacía de la voluntad sobre la potencia que se establece mediante la noción de *potentia ordinata*.

> (...) Bartleby solo puede sin querer, puede solo de *potentia absoluta*. Pero no por ello su potencia carece de efecto ni permanece inactuada por un defecto de voluntad. Al contrario, ella excede a la voluntad por todas partes (tanto a la suya como a la de los otros). Dando vuelta la graciosa ocurrencia de Karl Valentin ("tener ganas, esto es lo que quería, pero no sentía que podía"), de él se podría decir que logró poder (y no poder) sin quererlo absolutamente. Por ello, la irreductibilidad de su "preferiría

68 Giorgio Agamben, "Bartleby o della contingenza", en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, *Bartelby, la formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 2006, 5ta ed., p. 62.

69 *Ibid*., p. 56.

de no". No es que no *quiera* copiar o que *quiera* no abandonar la oficina, solamente, prefier no hacerlo. La fórmula puntillosamente repetida, destruye toda posibilidad de construir una relación entre poder y querer, entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. Ella es la fórmula de la potencia.[70]

En "La potencia del pensamiento", también en relación con la tesis según la cual toda potencia es, al mismo tiempo, potencia e impotencia, Agamben se ocupa de una de las propiedades que la filosofía atribuye a la voluntad, la libertad. En la tesis sobre la potencia, según Agamben, encuentra su fundamento el problema moderno de la libertad. Ella es, en efecto, poder de hacer y de no hacer. En Aristóteles, sin embargo, el problema de la potencia no tiene nada que ver con la libertad. Una *héxis*, que es el modo en que la potencia está en el viviente, no es, para Aristóteles, algo que a su vez se puede tener. De otro modo, se iría hasta el infinito: tener un tener y, luego, tener el tener de un tener... Por ello, sostiene nuestro autor, es imposible para los griegos concebir un sujeto en términos modernos.[71]

Ahora bien, volviendo al trabajo sobre Bartleby, Agamben retoma, a propósito del poder y no poder, las categorías de la modalidad. Cita al respecto un esquema de los *Elementos de derecho natural* de Leibniz, donde cada una de las categorías de la modalidad son interpretadas en términos de poder: posible/poder, imposible/no poder, necesario/no poder no, contingente/poder no. "Un ser que puede ser y, a la vez, no ser, se llama contingente en la filosofía primera. El experimento que Bartleby realiza es un experimento de *contingentia absoluta*".[72]

Estrechamente relacionada con la noción de potencia-de-no, encontramos en Agamben otra categoría fundamental de su pensamiento: inoperosidad. En *Homo sacer I*, donde el concepto de inoperosidad es presentado como la traducción del *desoeuvrement* kojeviano, es presentado en estos términos:

> El único modo coherente de entender la inoperosidad sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota (como la acción individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum* [un tránsito de la potencia al acto].[73]

70 *Ibid.*, pp. 61-62.

71 Cf. Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 282-283.

72 Giorgio Agamben, "Bartleby o della contingenza", en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, *Bartelby, la formula della creazione,* Macerata, Quodlibet, 2006, 5[ta] ed., p. 70.

73 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 71.

En otro de los textos contenidos en *La potencia del pensamiento*, "La obra del hombre", Agamben se ocupa extensamente de esta categoría. Comienza con una nueva referencia a Aristóteles, esta vez, a un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1097 b 22), donde el filósofo se pregunta si existe, como sucede en el caso del escultor o del artesano, una obra que sea propia del hombre en cuanto hombre o si, al contrario, el hombre ha nacido sin obra (*árgos*). Más adelante (1098 a 7-18), Aristóteles definirá la obra del hombre como una *determinada vida*, la que es *en acto* según el *lógos*. Aristóteles llega a esta definición, porque ha distinguido en la vida, la vida sensitiva, la animal y la racional. Solo esta última, la vida según el *lógos* es propia del hombre; la segunda es común con los animales, y la primera con estos y con las plantas. Por otro lado, esta obra del hombre define su bien supremo, la felicidad, que es el objeto de la política. Esta es, según Agamben, la herencia que ha dejado Aristóteles a la política occidental: 1) la política es política de la operosidad, no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) esta obra, esta determinada vida, se define a través de la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.[74]

Sin embargo, señala Agamben, dos lecturas del texto aristotélico son posibles. La que, recogiendo esta herencia, ha dominado la política occidental, llevándola a concebirse como la asunción colectiva de una tarea histórica por parte de un pueblo o de una nación. A partir del final de la Primera Guerra Mundial, en efecto, parecería que no hay más tareas asignables fuera de la vida biológica. Desde esta perspectiva, "la 'obra' del viviente según el *lógos* es la asunción y la cura de aquella vida nutritiva y sensitiva, sobre cuya exclusión la política aristotélica había definido el *érgon toû anthrópou* [la obra del hombre]".[75] La otra lectura, la que podemos encontrar, según nuestro autor, en el comentario de Averroes a la *República* de Platón o en la *Monarquía* de Dante, subraya, a diferencia de la anterior, el momento de la *potencia*. Así, Dante, teniendo presente que la actividad racional, por sí sola no basta para definir la obra del hombre, puesto que la comparte, para este, con los brutos y las criaturas celestes, completa la definición aristotélica de la *obra del hombre*. Su especificidad consiste en que "el pensamiento humano está constitutivamente expuesto a su propia ausencia e inoperosidad, es decir, en los términos de la tradición aristotélica,

74 Cf. Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 370.

75 *Ibid*., pp. 371-372.

es *noûs dýnatos*, *intellectus possibilis* [entendimiento posible]".[76] Por esta razón, porque el entendimiento humano está siempre *en potencia*, para no estar *en acto* solo accidentalmente requiere de una *multitud*. En efecto, la perfección de la potencia humana, señala Agamben, en la tradición averroísta en la que se mueve aquí Dante, está esencialmente ligada a la especie humana, solo accidentalmente al individuo. La *multitud* es la forma genérica de la existencia de la potencia, una existencia *sub actu*, próxima al acto, que no es simplemente ociosa ni solo operosa. Desde esta perspectiva, sostiene nuestro autor:

> Por el momento deben quedar en suspenso cuáles otras consecuencias puede extraer el pensamiento de la conciencia de su propia inoperosidad esencial y si, en general, es posible hoy una política que esté a la altura de ausencia de obra del hombre, sin caer simplemente en la asunción de una tarea biopolítica. Será necesario dejar de lado el énfasis en el trabajo y la producción o tratar de pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en todo acto, realice su propio *shabbat* y en toda obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y la propia potencia.[77]

Mas allá de esta precaución momentánea del autor acerca de cuáles otras consecuencias extraer de la esencial inoperosidad del hombre, algunas breves indicaciones de *Medios sin fin* resultan particularmente esclarecedoras al respecto. Retomando la problemática de *Homo sacer I*, Agamben sostiene que por *forma-de-vida* hay que entender una vida en la que no es posible aislar una vida desnuda, una vida que no se descompone en hechos, sino que es siempre y sobre todo posibilidad y potencia.[78]

Por ello, contraponiéndolos a la soberanía estatal que separa la vida desnuda de su forma, nuestro autor afirma:

> La intelectualidad y el pensamiento no son una forma de vida junto a las otras en las que se articula la vida y la producción social, sino la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida las múltiples formas de vida. (...) El pensamiento es forma-de-vida, vida inseparable de su forma, y donde se muestra la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corpóreos no menos que en la teoría, ahí y solo ahí hay pensamiento.[79]

---

76 *Ibid*., p. 375.

77 *Ibid*, p. 376.

78 Cf. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 14-15.

79 *Ibid*., p. 19.

Como vimos en el capítulo anterior, en *El Reino y la Gloria* Agamben hace de la inoperosidad la substancia política de Occidente. Que el eje de la política que viene sea la inoperosidad o, según otra expresión del autor, que ella sea el paradigma de la política que viene es un concepto que encontramos por primera vez, en relación con otro del que nos ocuparemos seguidamente, mesianismo, en las páginas finales de *La comunidad que viene* (1990).[80]

## 6 MESIANISMO, RESTO

Los temas kojevianos de la posthistoria y del fin de la historia aparecen frecuentemente en los trabajos de Agamben.

Durante seis años, de 1933 a 1939 en la École Pratique des Hautes Études (París), Alexandre Kojève había leído y comentado la *Fenomenología del espíritu* de Hegel ante un grupo selecto de alumnos, entre los que se encontraba Georges Bataille. Interpretando el capítulo octavo de la *Fenomenología* dedicado al saber absoluto, Kojève plantea su tesis sobre el fin de la historia, sobre la posthistoria. La concepción hegeliana del tiempo, según Kojève, implica que el tiempo y el hombre propiamente dicho llegan a su fin cuando la lucha, la negatividad que dio origen a la historia con la aparición de las figuras del amo y del esclavo, hace surgir el Estado universal y homogéneo, tanto el amo como el esclavo se convierten en ciudadanos y la filosofía llega a ser sabiduría. Para Kojève, el fin de la historia no es un acontecimiento futuro, ya ha tenido lugar. En la batalla de Jena, octubre de 1806, la humanidad alcanzó el punto final de su evolución e ingresó en la posthistoria.

En 1947 se publicaron las lecciones del seminario, editadas por Raymond Queneau, con el título *Introduction à la lecture de Hegel*. En dos notas a pie de página, una de la primera edición y otra agregada en la segunda, Kojève describe los posibles escenarios posthistóricos, es decir, la forma que toma la humanidad al final de la historia.[81]

Ante todo, señala, no se trata ni de una catástrofe natural ni de una catástrofe biológica; el hombre como animal que está en acuerdo con la Naturaleza permanece biológicamente vivo. Lo que desaparece es el hombre "propiamente

80 Cf. Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 92.

81 Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 434 y ss.

dicho", el hombre del error y de la acción negadora. Los hombres se convierten, según una expresión de Kojève, en *monos sabios,* en animales posthistóricos de la especie *homo sapiens.*

Devenido animal, el hombre ya no busca ser feliz (*hereux*), se limita a estar satisfecho (*content*). "Los animales de la especie *homo sapiens* reaccionarán por reflejos condicionados a las señales sonoras o mímicas y sus llamados 'discursos' serán semejantes al pretendido 'lenguaje' de las abejas. Lo que desaparecerá, entonces, no es solamente la Filosofía o la búsqueda de la sabiduría discursiva, sino también la sabiduría misma. Porque no habrá más, en los animales post-históricos, conocimiento [discursivo] del Mundo y de sí".[82]

En un primer momento, Kojève identifica el modo de vida del hombre en la *posthistoria* con el *American way of life* (no una vida feliz, sino satisfecha); pero un reciente viaje a Japón, según afirma, lo hizo cambiar de parecer. La situación del hombre posthistórico estaría representada por el esnobismo japonés: comportamientos completamente formalizados, pero desprovistos de contenido histórico (dialéctico). El último párrafo de esta famosa nota nos aclara el sentido de sus afirmaciones. En efecto, para ser humano el hombre, aunque desaparezca toda actividad negadora, debe poder oponer, de algún modo, el Sujeto al objeto. En el esnobismo, el hombre puede separar la forma de sus contenidos, no para transformar estos contenidos (lo que daría lugar a una tarea histórica), sino para oponer esta forma pura a sí mismo y a los otros.

La discusión con Bataille –y no solo su reciente viaje a Japón, como sugiere Kojève– ha sido sin duda determinante en el cambio del escenario posthistórico. El concepto de esnobismo, en efecto, es una manera de darle empleo a la negatividad humana en la posthistoria; es decir, un modo de responder a las objeciones de Bataille.

Agamben se ocupa de la polémica entre ellos, en El lenguaje y la muerte, en un excursus situado entre la quinta y la sexta jornada. Y, para ello, remite a una carta inédita del 8 de abril de 1952 de Kojève a Bataille, según Agamben, cuyo tema es, precisamente, la noción de negatividad sin empleo.[83] A partir de esta carta, la tesis kojeviana del fin de la historia aparece vinculada a tres pro-

82 *Ibid*., p. 436.

83 Cf. Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi, 1982, p. 66. En realidad, por cuanto nos resulta, de acuerdo a la documentación conservada en los Archives Kojève de la Bibliothèque Nationale de France, el autor de la carta es Bataille y el destinatario es Kojève.

blemáticas que serán ampliamente retomadas en otros trabajos: la animalidad, su relación con la Ereignis heideggeriana y la inoperosidad.

De la animalización posthistórica, Agamben se ha ocupado en *Lo abierto. El hombre y el animal*.[84] En este trabajo, nuestro autor comienza describiendo una miniatura perteneciente a una Biblia hebraica del siglo XIII, conservada en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Se trata de una representación pictórica de la visión del profeta Ezequiel. Una parte de ella está dedicada al banquete mesiánico de los justos en el último día. Allí aparecen cinco justos ante la mesa del banquete escatológico y dos "sonadores" (músicos), uno a la derecha y el otro a la izquierda. Todas estas figuras, las de los justos y las de los "sonadores" tienen cabezas animales. "¿Por qué [se pregunta Agamben] los representantes de la humanidad consumada están figurados con cabezas de animales?"[85] Para responder esta pregunta, Agamben toma en consideración las respuestas de Bataille y de Kojève: lo acéfalo y el esnobismo. Para Bataille, al final de la historia subsiste una "negatividad sin empleo"; como si la historia tuviese una especie de epílogo donde la negatividad subsistiría bajo la forma del erotismo, de la risa y de la alegría ante la muerte. Si bien esta ha sido la primera reacción de Bataille ante la interpretación de Kojève; posteriormente, en 1939, ante la inevitabilidad de la guerra, Bataille, observa Agamben, denunciará la pasividad y la ausencia de reacciones que dominan a los hombres, una especie de desvirilización que convierte a los hombres en ovejas conscientes. Con un sentido distinto del de Kojève, aquí también, los hombres se habían convertido efectivamente en animales. En 1936, en la tapa del primer número de su revista, *Acéphale*, aparece una figura humana sin cabeza. El hombre se evade de su cabeza. En los números 3 y 4 de *Acéphale*, la misma figura del primer número aparece con una cabeza taurina. Según Agamben, "una aporía acompaña el entero proyecto de Bataille", ella concierne a la forma de lo humano en la posthistoria: ¿acéfalo o con cabeza de animal?[86] Sin embargo, como vimos, sobre la forma de lo humano en la posthistoria, no solo Bataille ha cambiado de posición, también Kojève. Pero, vuelve a interrogarse Agamben, ¿cuál es la relación entre el esnobismo posthistórico y la animalidad? En todo caso, considerando las cosas desde la dialéctica, Kojève no ha visto, como Foucault, que en la modernidad el

84 Cf. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale,* Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 12-20.

85 *Ibid*., p. 10.

86 Cf. *ibid*., p· 13.

hombre comienza a ocuparse de la propia vida animal. Por ello, sostiene: "quizás el cuerpo del animal antropóforo (el cuerpo del siervo) es el resto irresuelto que el idealismo deja como herencia al pensamiento y las aporías de la filosofía, en nuestro tiempo, coinciden con las aporías de este cuerpo irreductiblemente tendido y divido entre animalidad y humanidad".[87]

La relación de la tesis kojeviana con el pensamiento de Heidegger y con el mesianismo ha sido objeto de reflexión en varias obras de Agamben. Hacia el final de la primera parte de *Homo sacer I*, a partir de la interpretación de la expresión "Ante la ley" en el relato de Kafka donde un campesino, situado delante de una puerta abierta, custodiada por un guardián, no es capaz de atravesarla, Agamben aborda la relación entre bando soberano y mesianismo.

> (…) la historia kafkiana [sostiene Agamben] expone la forma pura de la ley, donde ella se afirma con más fuerza en el punto en el que no prescribe nada, es decir, como bando. El campesino está consignado a la potencia de la ley, porque esta no exige nada de él, solo le impone la propia apertura. Según el esquema de la excepción soberana, la ley se le aplica desaplicándose, lo tiene en su bando abandonándolo fuera de sí. La puerta abierta, que está destinada solo a él, lo incluye excluyéndolo y lo excluye incluyéndolo.[88]

Agamben se interesa en dos interpretaciones del relato de Kafka. En primer lugar, la de Scholem, de una ley vigente, pero sin significado: una pura forma de ley que obliga sin prescribir ningún contenido determinado. Y luego la de Benjamin, de un mesianismo entendido como un estado de excepción efectivo. Mientras una ley sin significado tiende a coincidir con la vida, en el estado de excepción efectivo, el que proclama el Mesías, la vida se transforma enteramente en ley.[89]

Es en este contexto que Agamben hace referencia a la tesis de Kojève sobre el Estado universal y homogéneo, y acompaña esta referencia con algunas observaciones críticas:

> La tesis kojeviana sobre el fin de la historia y la consiguiente instauración de un Estado universal y homogéneo presentan muchas analogías con la situación epocal que hemos descrito como vigencia sin significado (lo que explica los modernos intentos

87 *Ibid*., p. 20.

88 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 57-58. Sobre el problema de la ley en W. Benjamin y el concepto de mesianismo, cf. Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 251-270.

89 Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 64.

> de reactualizar Kojève en clave liberal-capitalista). ¿Qué es, en efecto, un Estado que sobrevive a la historia, una soberanía estatal que se mantiene más allá de haber alcanzado su *télos* histórico, si no una ley que rige sin significar? Pensar un acabamiento de la historia en el que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin el acabamiento de sus figuras históricas, porque la forma vacía del Estado tiende a generar contenidos epocales y estos, a su vez, buscan una forma estatal que se ha vuelto imposible (es lo que está sucediendo en la ex Unión Soviética y en la ex Yugoslavia).[90]

La misma referencia y observación crítica, aunque más desarrollada, la encontramos en *Medios sin fin*:

> Por lo tanto, el pensamiento que viene deberá tomar en serio el tema hegelo-kojeviano (y marxiano) del fin de la historia y el tema heideggeriano de ingreso en la *Ereignis* como fin de la historia del ser. Respecto de este problema, hoy el campo está dividido entre quienes piensan el fin de la historia sin el fin del Estado (los teóricos postkojevianos o postmodernos del acabamiento del proceso histórico de la humanidad en un Estado universal y homogéneo) y quienes piensan el fin del Estado sin el fin de la historia (los progresismos de diferente matriz). Ambas posiciones se quedan cortas; porque pensar la extinción del Estado sin el acabamiento del *télos* histórico es tan imposible como pensar un acabamiento de la historia en el que permanezca la forma vacía de la soberanía estatal. (…) Solo está a la altura un pensamiento que sea capaz de pensar conjuntamente el fin del Estado y el fin de la historia, y de movilizar uno contra otro.[91]

Estas observaciones expresan, ciertamente, una posición crítica respecto de las lecturas liberales (de los teóricos postkojevianos y postmodernos) y progresistas de Kojève, pero, a su vez, como lo muestra el texto que citaremos a continuación, Agamben encuentra, en la relación que se establece entre soberanía y vida en el fin de la historia, un diagnóstico del devenir de la política en el siglo XX:

> A partir de la segunda guerra mundial es evidente, en efecto, que ya no hay tareas históricas asignables a los Estados-naciones. No se entiende completamente la lectura de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX, si solo se los ve como la continuación de las últimas tareas de los Estados-naciones del siglo XIX: el nacionalismo y el imperialismo. Lo que está en juego es otra cosa y más extrema, pues se trata de asumir como tarea la pura y simple existencia fáctica de los pueblos, es decir, en último análisis, su vida desnuda. En esta perspectiva, los totalitarismos de nuestro siglo constituyen verdaderamente la otra cara de la idea hegelo-kojèviana de un fin

90 *Ibid*., p. 70.

91 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 88.

> de la historia: el hombre ha alcanzado su *télos* histórico y solo queda la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicional del reino de la *oikonomía* o la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema.[92]

Por ello, para Agamben, la tarea del "pensamiento que viene" no consiste en dejar de lado la tesis del fin de la historia, sino en pensar conjuntamente el fin de la historia hegelo-kojèviano y el tema heideggeriano de la *Ereignis*. Esta exigencia es la que lo llevará a abordar el problema del mesianismo. Ya en *El lenguaje y la muerte*, afirmaba al respecto:

> Los intérpretes franceses de Hegel (en realidad se trata de intérpretes rusos, lo que no sorprende, si se considera la importancia de la apocalíptica en la cultura rusa del siglo XX) parten de la convicción de que "la filosofía hegeliana y el sistema solo son posibles si la historia ha terminado, si no hay más porvenir y el tiempo se pudiese detener". (...) Pero, como es evidente en Kojève, de este modo, ellos terminan reduciendo el mesianismo a escatología, identificando el tiempo mesiánico con el de la posthistoria. Que el concepto de *désoeuvrement* [inoperosidad], que es una buena traducción del *katargeín* paulino, haga su primera aparición precisamente en Kojève, para definir la condición del hombre histórico, el *voyou désoeuvré* como "*shabat* del hombre" (...) después del fin de la historia, prueba suficientemente que la conexión con el tema del mesianismo todavía no ha sido completamente neutralizada.[93]

Como sucede con la posthistoria, también el tema del mesianismo aparece reiteradas veces en Agamben. Ya hemos mencionado cómo, en *Infancia e historia*, uno de sus primeros libros, el tiempo mesiánico del que habla Benjamin es propuesto como uno de los posibles remedios para la carencia moderna de un adecuado concepto de la temporalidad. Y también la figura de Bartleby, que personifica la potencia-de-no, es presentada como la de un nuevo mesías, que, en este caso, no viene para redimir lo que ya fue (como Jesús), sino para salvar lo que no fue.[94] Pero es sobre todo en *El tiempo que resta*, donde Agamben aborda la problemática del mesianismo en toda su amplitud.

Como *El lenguaje y la muerte*, también *El tiempo que resta* (2000) se origina en un seminario. En este caso, el propósito de Agamben es restituir a la figura

---

92 *Ibid*., p. 108.

93 Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani"*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 96.

94 Cf. Giorgio Agamben, "Bartleby o della contingenza" en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, *Bartelby, la formula della creazione,* Macerata, Quodlibet, 2006, 5[ta] ed., p. 83.

de Pablo su dimensión mesiánica a través de un comentario filosófico de las diez primeras palabras de la *Carta a los romanos*. El tema del mesianismo recorre todo el libro, de las primeras a las últimas páginas.

> Nuestro seminario [señala Agamben] no se propone afrontar el problema cristológico, sino, más modestamente y más filosóficamente, comprender el significado de la palabra *christós* [cristo], es decir, "mesías". ¿Qué significa vivir en el mesías, qué es la vida mesiánica?[95]

Aunque no reconstruiremos en detalle todo este itinerario, no podemos dejar de señalar que, a nuestro modo de ver, en este trabajo, como en *Homo sacer I*, el pensamiento de Agamben encuentra una de sus formulaciones decisivas.

A la pregunta ¿qué es la vida mesiánica?, según nuestro autor, Pablo responde con la fórmula "como si no" de 1 Cor. 7, 29-32.[96] Vivir en el mesías, como consecuencia de la llamada-vocación (*klésis*) es, para quienes tienen mujer, vivir *como si no* la tuvieran; para quienes lloran, *como si no* lloraran; para los que están alegres, *como si no* lo estuvieran... Con el término *chrésis* (uso), que tiene en Pablo un sentido técnico, el apóstol explica el sentido del *como si no*. "*Uso* es la definición que da Pablo de la vida mesiánica en la forma del *como si no*".[97] La vida mesiánica, en efecto, no es objeto de propiedad, sino solo de uso. Se trata de una forma de desapropiación que desarticula todas las identidades jurídicas y fácticas (circunciso/incircunciso, libre/esclavo, hombre/mujer). "La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad, es una potencia genérica que usamos sin ser nunca sus titulares."[98]

En relación con la vida mesiánica y, más precisamente, con la *klésis* de la que ella deriva, Agamben hace la siguiente observación filológico-filosófica. Dionisio de Halicarnaso (60-7 a. C.) hace derivar el termino latino *classis* (clase) del griego *klésis*. A partir de aquí, sostiene:

> Se ve con claridad cómo la tesis benjaminiana, según la cual en el concepto de "sociedad sin clases" Marx habría secularizado la idea de tiempo mesiánico, es absolutamente pertinente. (...) Como la clase representa la disolución de todas distinciones sociales y el emerger de la fractura entre el individuo y su condición social; así, la

---

95 Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani"*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 24.

96 Cf. *ibid*., p. 29.

97 *Ibid*., p. 31.

98 *Ibid.*, p. 31.

> *klésis* mesiánica significa el vaciamiento y la aniquilación, en la forma del *como si no*, de todas las divisiones jurídico-fácticas.[99]

Ahora bien, señala nuestro autor, el *como si no* paulino requiere que no se confunda el tiempo mesiánico con el final de los tiempos, es decir, el mesianismo con la escatología.[100] Desde el punto de vista de su representación espacial y casi exclusivamente lineal, el tiempo escatológico está representado por el punto extremo de la línea, el momento en el que el tiempo traspasa en la eternidad. El tiempo mesiánico, en cambio, siempre según esta imagen lineal, se ubica entre el evento mesiánico, la resurrección de Jesucristo para Pablo, y su segunda venida, la *parusía*. En este segmento de la línea, el tiempo profano (el *chrónos*) se contrae, según la expresión de Pablo, y comienza a acabarse. Por ello, se puede decir que el tiempo mesiánico es el tiempo que resta para que el tiempo termine o el tiempo que nos hace falta para terminar el tiempo.

Aunque habitual y, al menos en cierto sentido, inevitable, esta representación lineal del tiempo en general y del tiempo mesiánico en particular es inadecuada para representárnoslo. Ella, en efecto, no puede dar cuenta de lo que, para Pablo, caracteriza propiamente el tiempo mesiánico, la contracción que trasforma integralmente el tiempo profano. Para resolver esta dificultad, Agamben recurre a la obra del lingüista Gustave Guillaume, a su *Temps et verbe* (*Tiempo y verbo*, de 1970) y, más precisamente, a su noción de tiempo operativo.[101] Si llamamos imagen-tiempo a la representación lineal del tiempo, el tiempo operativo es el tiempo que el pensamiento emplea para realizarla. El tiempo operativo es, en este sentido, un tiempo *cronogenético*, un tiempo dentro del tiempo. Así, afirma Agamben:

> Mientras nuestra representación del tiempo cronológico, como tiempo *en el que* estamos, nos separa de nosotros mismos, transformándonos de algún modo en espectadores impotentes de nosotros mismos (...); el tiempo mesiánico, en cuanto tiempo operativo en el que aferramos y realizamos nuestra representación del tiempo, es el tiempo *que* somos nosotros mismos, y, por ello, el único tiempo real, el único tiempo que tenemos. Precisamente porque está tendida en este tiempo mesiánico, la *klésis* mesiánica puede tener la forma del como si no, de la incesante revocación de toda vocación.[102]

---

99 *Ibid*., p. 35.

100 Cf. *ibid*., p. 62.

101 Cf. *ibid*., pp. 65-67.

102 *Ibid*., p. 68.

Desde este punto de vista, no hay que entender la *parusía* de la que habla Pablo, como el regreso del mesías al final de los tiempos, sino como la presencia mesiánica que está junto a cada momento cronológico acompañándolo. "Por ello, todo instante puede ser, según las palabras de Benjamin, la 'pequeña puerta por la que entra el mesías'".[103]

En la definición del tiempo mesiánico y de la vida mesiánica en general hay un concepto que ocupa un lugar central: resto. Se trata de un concepto técnico del lenguaje profético. El resto que, según los profetas, sobrevivirá al evento apocalíptico ha sido interpretado como la parte de Israel que sobrevive a la catástrofe de su propio pueblo o como todo el pueblo judío que sobrevive a la catástrofe de los otros pueblos. Según Agamben, para Pablo no se trata ni de una cosa ni de la otra, ni de la parte ni del todo, sino de la imposibilidad de la parte y del todo de coincidir consigo mismos.

Como vimos más arriba, en el ejemplo que tomamos de *El tiempo que resta* para explicar la noción de arqueología, Pablo desarticula la oposición judío/ no-judío sirviéndose de la oposición carne/espíritu. De este modo produce un resto que impide que cada una de las partes de la primera oposición pueda coincidir consigo misma: hay judíos según la carne que no lo son según el espíritu y no judíos según la carne que son judíos según el espíritu. De este modo, ninguna de las partes de la primera oposición puede coincidir consigo misma.

La noción de resto, sugiere Agamben, es una de las herencias más relevantes que Pablo ha dejado al pensamiento político actual. Así lo muestra, al menos, la noción de pueblo.

> El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni la mayoría ni la minoría. Él es, más bien, lo que nunca puede coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, lo que infinitamente resta en toda división o la resiste (...) Este resto es la figura o la consistencia que el pueblo adquiere en la instancia decisiva, y por ello es el único sujeto político real.[104]

Una última observación sobre el concepto de mesianismo. Agamben señala repetidas veces que la religión, con el concepto de mesianismo, busca afrontar el problema de la ley. En el caso de Pablo, la relación entre fe y ley es pensada con el verbo *katargéo*. "*Katargéo* es un compuesto de *argós*, que deriva a su vez del adjeti-

103 *Ibid*., p. 71.

104 *Ibid*., pp. 58-59.

vo *argós*, que significa "inoperante, no-en-obra (*a-ergos*), inactivo". El compuesto significa, entonces, "hago inoperante, desactivo, suspendo la eficacia (...)".[105] Por ello, el mesianismo no es la destrucción de la ley, sino su desactivación, su volverla inoperante; la ley es, al mismo tiempo, suspendida y realizada. Desde esta perspectiva, observa Agamben, la teoría schmittiana del estado de excepción no ha hecho más que introducir en la doctrina jurídica un teologúmeno paulino.

## 7 PROFANACIÓN

Si el *pensamiento que viene* debe pensar esa figura de la potencia que es la potencia-de-no y la inoperosidad esencial del hombre, la *política que viene* será una política de la profanación.

Según Agamben, los juristas romanos sabían perfectamente qué significa profanar. Consagrar designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano y del uso común de los hombres, para dedicarlas a los dioses. Profanar era la operación inversa, es decir, restituir para el uso común de los hombres lo que había sido separado (consagrado).[106] El sacrificio era el mecanismo a través del cual las cosas traspasaban el umbral que separaba el espacio profano del religioso e ingresaban en él. En caso de la profanación, bastaba a veces el mero contacto con la victima para profanarla. Así, si se trataba de un animal ofrecido a los dioses, era suficiente tocar la víctima, para que se la pudiera comer.

Así como el término "*sacer*" (sagrado) expresa una ambigüedad esencial, designa tanto al individuo consagrado a los dioses como al maldito excluido de la comunidad, consagrar y profanar son los dos polos de una misma máquina sacrificial.

Aunque profanar sea restituir al espacio común de los hombres lo que había sido consagrado a los dioses, es necesario distinguir, subraya nuestro autor, entre profanación y secularización.

> La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, que se limita a desplazarlas de un lugar al otro. Así, la secularización política de los conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) solo desplaza la monarquía celeste a la monarquía terrena, pero deja intacto su poder.

105 *Ibid*., p. 91.

106 Giorgio Agamben, *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, p. 83.

> La profanación, en cambio, implica una neutralización de lo que se profana. Cuando ha sido profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas. Pero la primera se vincula con el ejercicio del poder, que es garantizado a través de la referencia a un modelo sagrado. La segunda desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que él había confiscado.[107]

Desde esta perspectiva, Agamben retoma una indicación de Walter Benjamin acerca del capitalismo como religión, como fenómeno religioso, cuyo mecanismo sacrificial consiste en separar a los hombres de las cosas y de sí mismos (su sexualidad, su lenguaje), para convertir lo separado en mercancía. En la religión capitalista, el espacio en el que se ubica lo que ha sido separado del uso común de los hombres se llama consumo. Él es la esfera, al mismo tiempo, separada y exhibida donde las cosas se convierten en mercancías.

Retomando aquí una argumentación del papa Juan XXII, Agamben define el consumo como la imposibilidad de uso. Consumir, en efecto, no es un acto de uso (*usus*), sino de destrucción (*abusus).* Por ello, el capitalismo nos pone ante un improfanable. Al menos a primera vista, resulta imposible restituir al uso común lo que ha sido convertido en mercancía.[108] Sin embargo, es posible, según nuestro autor, que lo improfanable sobre lo que se funda la religión capitalista no sea propiamente tal y que, por lo tanto, pueda haber formas eficaces de profanación que creen un nuevo uso desactivando, volviendo inoperoso su viejo uso. "La profanación de lo improfanable es la tarea política de generación que viene".[109]

Como ya hemos señalado, a las nociones de uso y forma-de-vida estará dedicado el próximo volumen de *Homo sacer*.

---

107 *Ibid*., p. 88.

108 Cf. *ibid*., p. 96.

109 *Ibid*., p. 106.

# BIBLIOGRAFÍA

**Nota**
Además de las ediciones de Agamben que hemos utilizado y las traducciones españolas existentes, incluimos una breve bibliografía sobre el autor, a modo de sugerencias de lectura, teniendo en cuenta los trabajos más recientes.

**Obras de Giorgio Agamben**
Citamos, en primer lugar la edición que hemos utilizado. Cuando no se trata de la primera edición, incluimos también los datos de esta.


1970 *L'uomo senza contenuto*. Macerata, Quodlibet, 1994, 2ª ed. Primera edición italiana: Milano, Rizzoli, 1970. Traducción española de Alicia Viana Catalán: *El hombre sin contenido*. Barcelona, Altera, 2005.

1977 *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino, Einaudi. Traducción española de Tomás Segovia: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura Occidental.* Valencia, Pre-Textos, 1995.

1978 *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino, Einaudi, 2001, 2ª ed. Primera edición italiana: Torino, Einaudi. Traducción española de Silvio Mattoni: *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

1982 *Il linguaggio e la morte*. Torino, Einaudi. Traducción española de Tomás Segovia: *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad.* Valencia, Pre-Textos, 2003.

1985 *Idea della prosa*. Macerata, Quodlibet, 2002. Primera edición italiana: Milano, Feltrinelli. Traducción española de Laura Silvani: *Idea de la prosa*. Barcelona, Península, 1989.

1990 *La comunità che viene*. Torino, Bollati Boringhieri, 2001. Primera edición italiana: Torino, Einaudi. Traducción española de José Luis Villacañas, Claudio Lo Rocca y Ester Quirós: *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos, 2006.

1993 "Bartleby o della contingenza" en Gilles DELEUZE, Giorgio AGAMBEN: *Barthelby, la formula della creazione*. Macerata, Quodlibet, 2006, 5ta ed. Primera edición italiana: Macerata, Quodlibet, 1993. Traducción española de José Luis Pardo: *Preferiría no hacerlo. Bartleby o el escribiente*. Valencia, Pre-Textos, 2001.

1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi. Traducción española de Antonio Gimeno Cuspinera: *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida I*. Valencia, Pre-Textos, 1998.

1996 *Categorie italiane. Studi di poetica*. Torino, Bollati Boringhieri.
—— *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino, Bollati Boringhieri. Traducción española de Antonio Gimeno Cuspinera: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos, 2001.

1998 *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*. Torino, Bollati Boringhieri. Traducción española de Antonio Gimeno Cuspinera: *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio, homo sacer III*. Valencia, Pre-Textos, 2002. En nuestro trabajo hemos traducido esta obra como *Lo que resta de Auschwitz*. El concepto de *resto* es, en efecto, un concepto técnico del autor.

2000 *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani"*. Torino, Bollati Boringhieri. Traducción española de Antonio Piñeiro: *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid, Trotta, 2006.

2002 *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino, Bollati Boringhieri. Traducción española de Flavia Costa y Edgardo Castro: *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

2003 *Stato di eccezione. Homo sacer II,1*. Torino, Bollati Boringhieri. Traducción española de Flavia Costa e Ivana Costa: *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

2004 "Archeologia di un'archeologia", en Enzo MELANDRI: *Il circolo e la linea*. Macerata, Quodlibet, pp. XI-XXXV.

2005 *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza, Neri Pozza. Traducción española de Flavia Costa y Edgardo Castro: *La potencia del pensamiento: Ensayos y conferencias.* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
—— *Profanazioni*. Roma, Nottetempo. Traducción española de Flavia Costa y Edgardo Castro: *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

2006 "Introduzione", en Emanuele COCCIA: *La trasparenza delle immagini*. Milano, Mondadori, pp. 5-35.
—— *Che cosa è un dispositivo?* Roma, Nottetempo.

2007 *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*. Vicenza, Neri Pozza.
—— *L'amico*. Roma, Nottetempo.
—— *Ninfe*. Torino, Bollati Boringhieri.

2008 *Che cos'è il contemporaneo?* Roma, Nottetempo.
—— *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*. Bari, Laterza.
—— *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino, Bollati Boringhieri.

**Obras sobre Giorgio Agamben**

BOURGEAULT, Jean-François; ASSELIN, Guillaume: *La littérature en puissance autour de Giorgio Agamben*. Montreal, VLB, 2006.

CALARCO, Matthew; DE CAROLI, Steven: *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford, Calif, Stanford University Press, 2007.

GALINDO, Hervás, Alfonso: *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político, 2. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

GEULEN, Eva; KAUFFMANN, Kai; MEIN, Georg: *Hannah Arendt und Giorgio Agamben: Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. München, Wilhelm Fink, 2008.

GEULEN, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung*. Hamburg, Junius, 2005.

MILLS, Catherine: *The Philosophy of Agamben*. Continental European philosophy, 11. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2008.

MURRAY, Alex; HERON, Nicholas; CLEMENS, Justin: *The Work of Giorgio Agamben*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.

NORRIS, Andrew: *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham, Duke University Press, 2005.

ROSS, Alison: *The Agamben Effect*. The South Atlantic quarterly, v. 107, Nº 1. Durham, NC, Duke University Press, 2008.